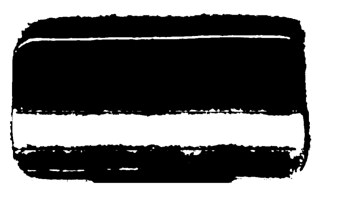

B
188
J64
B 490902
STORAGE


1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



DER URSPRUNG DER NATURPHILOSOPHIE AUS DEM GEISTE DER MYSTIK.

VON

KARL JOËL
PROFESSOR DER PHILOSOPHIE

PROGRAMM
ZUR
REKTORATSFEIER DER UNIVERSITÄT BASEL

BASEL
FRIEDRICH REINHARDT, UNIVERSITÄTS-BUCHDRUCKEREI
1903.

I. Der kosmologische Anfang der Philosophie und seine Erklärungen.

Unsere Lehrbücher pflegen die erste Hauptperiode griechischen Denkens als vorsokratische Naturphilosophie abzugrenzen; sie tun recht daran so die Tatsachen didaktisch zu vereinfachen; folgen sie doch dabei auch der bekannten Tradition der Alten: der erste *λόγος* der griechischen Philosophie sei der physische gewesen, Sokrates habe nicht mehr über die Natur philosophiert, er habe die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabgerufen, in die Städte und Häuser eingeführt u. s. w. (Laert. Diog. II 21. III 56. Cic. acad. post. I 4, 15. Tusc. V 4, 10, vgl. Aristot. Met. I 6). Jede Disposition ist grob, und die von didaktischer Rücksicht freie Forschung mag an den Abschnittsstellen die gelösten Fäden wieder knüpfen. Doch es handelt sich hier nicht nur um die Uebergänge, sondern um den Anfang, es gilt die für die Geschichte der Wissenschaften und das heisst für die Selbstkritik der Wissenschaften wichtige Frage: wie konnte die griechische Philosophie und in ihr die europäische Wissenschaft wesentlich als Naturerkenntnis und gerade als Erkenntnis des Weitesten, Fernsten und Fremdesten beginnen, um langsam genug zur Erkenntnis des menschlich Nächsten und Eigensten fortzuschreiten? Wie konnte sie den Weg von den Sternen zum Leben nehmen statt umgekehrt? Gerade bei den ältesten Denkern am meisten Kosmologie, Astronomie, wird sie bei den jüngeren Naturphilosophen stark biologisch, bei den Sophisten Anthropologie und in der Sokratik Lebensphilosophie, Kultur- oder Geistesphilosophie. Wie konnte, fragt der Erkenntnistheoretiker, die Erkenntnis des Objekts der des Subjekts überhaupt und gar noch so weit voranschreiten? Aristoteles, der doch wohl wusste, was in der Antike Erkenntnis hiess, stellt das *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* und das *πρότερον φύσει* in Gegensatz, und doch ist das Erste der Natur auch das Erste unserer Erkenntnis gewesen? Wie sich der Erkenntnistheoretiker damit abfinden mag, wir wollen der Frage wesentlich historisch näher treten — zum Nutzen auch der Erkenntnistheorie.

Naheliegend wäre zunächst die Antwort oder vielmehr der Ausweg: Griechenland hat jene Naturwissenschaften nicht erzeugt, sondern sie in reifem Zustand vom höher entwickelten Orient empfangen — und es ist mir erstaunlich, dass die orientalistischen Her-

leitungen der griechischen Philosophie sich nicht auf die Schwierigkeit sonstiger Erklärung ihres kosmischen Anfangs berufen. Die griechische Philosophie entstand doch nun einmal, gerade als Aegypten den Griechen sich geöffnet und der Orient ihnen im Lyderreich weit entgegenkam, und sie entstand gerade dort an den Toren des Orients in Kleinasien, in Milet, dem Hafen von Sardes, kurz sie entstand durch Anregungen des Orients: das wird gerade der am wenigsten bezweifeln, der in der griechischen Philosophie eine gewaltige Emanzipation vom Orient, die echteste Leistung von Hellas sieht. Der Orient hat die astronomischen, meteorologischen, mathematischen Wissenschaften gepflegt, weil die Verwaltung der grossen Reiche, für Aegypten auch die jährlichen Ueberschwemmungen, Zeit- und Landmessungen forderten: so wussten es z. T. schon die Alten. Dies gilt nicht für Hellas; wohl aber konnte ein anderes praktisches Bedürfnis, die Schifffahrt, auch den Griechen die Astronomie nahelegen, und der grösste unter den Hafen- und Handelsplätzen, aus denen das kleinasiatische Hellas bestand, die Mutterstadt von 80 Kolonieen, Milet, ward ja die Mutterstadt der Philosophie. Und eben der *ἀρχηγός* der Philosophie, der Milesier Thales soll der Schifffahrt den kleinen Bären als himmlischen Kompass, als Leitstern für den Norden gewiesen haben (nach Kallimachus Laert. Diog. I 23), soll einen gefundenen geometrischen Satz in seiner Bedeutung für maritime Entfernungsschätzungen empfohlen haben (Procl. in Eucl. 352), soll sogar eine „Schiffsastronomie“ geschrieben haben (Simpl. phys. 23, 28. L. D. 23. Plut. Pyth. orac. 18). Und wenn auch über die Unechtheit aller Schriften des Thales die Akten (vielleicht etwas zu rasch und zu summarisch) geschlossen sind, so bleibt es doch bezeichnend, dass gerade diese *ναυτικὴ ἀστρολογία* am frühesten sich an seinen Namen heftete, also am ehesten ihm zugetraut ward. Er soll ferner durch einen ablenkenden Kanalbau dem Heer des Krösus den Uebergang über den Halys ermöglicht haben (Herodot I 75), und seine Reise ins Land der gelehrten Priester am Nil, dessen Ueberschwemmungen er wiederum erklärt haben soll, ist zwar auch durch die Vielheit der Zeugnisse nicht gesichert, aber zumal in der Zeit milesischer Handelsfaktoreien und Söldnerquartiere in Ägypten wahrscheinlich. Und nun hat ihn natürlich dies starke nautische und hydrotechnische Interesse darauf gewiesen, das Wasser zum Weltprinzip zu machen? So würde etwa ein Rationalist des 18. Jahrhunderts schliessen. Wir aber werden doch Zweifel hegen, ob man etwas zum Prinzip macht, weil man es überwindet. Sind die Seefahrer und Wasserbaumeister Anhänger des Thales? Haben Phönizier und Aegypter die Philosophie des Wasserprinzips aufgestellt oder anerkannt? Nein, der belehrende Orient und die praktische Absicht mögen den Mathematiker, Meteorologen und Techniker Thales erklären, aber nicht den Kosmologen, den Philosophen, der eine Weltanschauung, eine Gesamtwissenschaft im Keime anlegt. Es bleibt eine ge-

wichtige Tatsache: das technische, praktische Bedürfnis und Verständnis war bei Phöniziern, Aegyptern, Babyloniern und Chinesen weit stärker als bei den Griechen, und doch hat gerade dies erfindungsärmste der Kulturvölker die wirkliche Naturerkenntnis begründet, wohl eben, weil ihm die praktische Absicht zurücktrat. Die griechische Naturwissenschaft behielt einen auffallend untechnischen Zug zu ihrem Nutzen und zu ihrem Schaden. Stark in der typisierenden Auffassung bleibt sie kurzsichtig für heterogene Kausalität und Funktion.

Der Orient hatte nicht nur technische Naturüberwindung und Naturberechnung zu lehren, er besass auch phantasievolle Naturauffassung in seiner Mythologie; aber auch damit war keine Naturphilosophie gegeben. Auch dem ausgebildeten, mythologischen Weltsystem der Babylonier, das namentlich seit der Blüte des Lyderreichs Wege genug zu griechischen Ohren finden konnte, fehlt doch das Eigentliche, das Philosophische. Nur den Indern fehlt es nicht. Doch von der Zweifelhaftigkeit und nur sehr indirekten Möglichkeit dieses Einflusses abgesehen, dürfte der später zu entwickelnde menschlich allgemeinere Grund der Naturphilosophie den Vorzug haben, dass er den Griechen näher liegt als Indien und zudem noch die indische Parallele selber erklären könnte. Wer aber jenes Eigentliche einfach aus dem spekulativen Genie der griechischen Rasse erklärt, der mag nur beruhigt und stolz die Feder aus der Hand legen und alles weitere für überflüssig halten: die Zukunft wird lächeln über diese selbstbefriedigte Wortanbetung, die sich für Wissenschaft hält und halb Trägheit, halb Aberglaube ist.

Die Mythologie, oder bald allgemeiner gesprochen, die Macht der Religion als solche vermag die Naturphilosophie nicht zu erklären, sonst wäre gerade der Orient weit fähiger gewesen sie hervorzubringen als gerade Hellas. Oder bot vielleicht die griechische Religion und Mythologie ein spezifisch spekulatives Element? Es ist erstaunlich genug: man kann sie weit eher antispekulativ nennen, mehr wohl als irgend eine Religion: je bunter und plastischer, also je hellenischer dieser Polytheismus ward, desto ferner stand er ja der abstrakten Einheit des Gedankens; und wirklich drängt ja auch die griechische Naturphilosophie schon in ihren Anfängen offenkundig darauf hin, ihn zu überwinden. Xenophanes und Heraklit kämpfen leidenschaftlich gegen den plastischen Kult, gegen die Fabeln der Alten, gegen Homer und Hesiod, die laut Herodot den Griechen ihre Götter gegeben haben. Niemand sicherlich, dem man von den Griechen nur Homer in die Hand gibt, würde in ihm die ionische Naturphilosophie vorauswittern.

Aber haben nicht doch schon die Alten in ihm den Vorläufer des Thales gesehen, weil er ja den Okeanos Il. XIV 201 nebst der Mutter Tethys als Ursprung der Götter und ib. 246 als Ursprung aller Dinge preist? Doch das ist unverkennbar eine schon von Plato

im Theätet belächelte Tendenzkonstruktion aus der Zeit, da man anfing einen Philosophen mit möglichst archaischen testes zu schmücken und Homer allegorisch auszulegen. Kein Neuerer wird diese unschuldigen Dichterwendungen aus der Phantasie eines Seefahrervolkes, das den Ozean alles umspannen, diesem Unbegrenzten alles Land entsteigen sieht, so pressen, dass das Wasserprinzip des Thales herausspringt. Es ist ein weiter Weg von dem persönlich gefassten und lokal bestimmten Okeanos zu allem Wasser überhaupt und ein noch weiterer von allem Wasser zu allem Sein. Die homerischen Worte führen vielleicht noch zu der Nebenthese des Thales, dass die Erde auf dem Wasser ruhe, aber nicht zu seiner Hauptlehre: Alles ist seinem Wesen nach Wasser. Man mag die homerischen Worte geographisch oder theogonisch nehmen, philosophisch sind sie nicht. Das Philosophische liegt doch nur in dem, was Thales mit den anderen Naturphilosophen gemein hat, und das ist gerade nicht die Betonung des Wassers, und so entfällt erst recht die homerische Parallele.

Aber ist denn nicht doch die theogonische Dichtung, an die die homerische hier schon rührt, der Vorläufer der Philosophie und so nun doch die Naturphilosophie ein Produkt wenigstens der weiter entwickelten griechischen Religion? Indessen Aristoteles scheidet deutlich schon die ältesten Philosophen als *φυσικοί* von den *θεολόγοι*, und die Neueren werden wohl meist v. Wilamowitz zustimmen, der als „die Macht, welche der theologischen Entwicklung schliesslich mit überlegener Feindschaft in den Weg trat, „die ionische Naturwissenschaft“ findet, die nur „weltlich“ war, „nur an den Verstand appellierte; das Herz blieb kalt dabei“ (Hom. Unters. 214. 218). Solcher Gegensatz würde nun gänzlich die religiöse Erklärung der Naturspekulation abschneiden, und so fragen wir wieder: wie konnte sie entstehen?

Aus dem Anblick der Natur — so kindlich wird heut kaum jemand mehr antworten. Es ist freilich die einfachste Erklärung, aber auch die unmöglichste. Es ist nicht anders als Newtons Entdeckung aus jenem Apfel zu erklären, den er fallen sah. Milliarden Aepfel fielen vor Milliarden Augen, ohne dass das Gesetz der Schwere gefunden ward. Unzählige Völker sahen die Natur und wurden keine Naturphilosophen, die „Naturvölker“ am wenigsten. Wie viele fromme Gemüter mochten Kirchenlampen schwingen gesehen haben, bis Galilei daraus das Gesetz des Pendels ableitete und ein Ketzer ward! „Glaube niemand, sagt er später, dass das Lesen der erhabensten Gedanken, die auf den offenen Blättern des Himmelsbuches leuchtend stehen, damit fertig sei, dass man bloss den Glanz der Sonne und der Sterne bei ihrem Auf- und Untergang angafft, was die Tiere am Ende auch können.“ Und Galilei nannte sich einen Philosophen, ebenso wie Kepler, der da sagt: „meine Entdeckungen sind nicht vom Himmel mir in die Seele herabgeflossen, sondern sie ruhten in den Tiefen

derselben, und meine Augen sahen die Sterne, und die Sterne erweckten nur insofern jene Ideen in mir, als sie mich zu unermüdlicher Wissbegier über ihre Natur anregten.“ Plato und Aristoteles behalten eben wieder recht: das *θαυμάζειν* macht den Anfang der Philosophie, aber zum *θαυμάζειν* genügen eben nicht die äusseren Anlässe, die *θαυμαστά*, denn davon auch hatte der unphilosophische Orient mehr als Hellas.

Nicht von aussen also kam die Naturspekulation, nicht vom blossen Anblick der Natur, nicht von den Lehren des Orients oder vom praktisch-technischen Bedürfnis, aber auch die mythologisierende Religion schien als Erklärungsgrund zu versagen. Also nicht der Naturanblick, nicht die Naturberechnung und Naturüberwindung, nicht die Naturmythologie schaffen die Naturphilosophie. Denn all jenes hat auch der unphilosophische Orient. Nicht die schauenden Sinne, nicht der rechnende Verstand, nicht der praktische Wille und nicht die ausschweifende Phantasie erzeugen die Naturspekulation, also nicht aus dem Wahrnehmen, Denken, Wollen, Vorstellen stammt sie zunächst — was bleibt dann noch vom menschlichen Geiste? Das Fühlen. Aber die griechische Naturphilosophie ein Produkt des Gefühls? Das erscheint mehr als barock. Die Erkenntnis des Objekts gerade aus der subjektivsten Funktion? Die Erkenntnis der Aussenwelt gerade aus dem Innersten der Seele, die Erkenntnis der fremden Dinge und gerade zuerst der fernsten aus dem Persönlichsten des Menschen? Das erscheint unmöglich, weil widersprechend. Diese Naturphilosophie, in der hellenische Klarheit und Geistesschärfe triumphierend die europäische Wissenschaft begründen, soll aus dem dunkelsten Innern stammen, aus dem ewig unbestimmten, vagen, dumpfen Gefühl? Diese Erkenntnis, die nur „weltlich“, nur „verstandesmässig“ „das Herz kalt“ lassen soll, sie gerade aus dem Herzen, aus dem niemals kalten, niemals nüchternen Gefühl? Die Gefühlsphilosophie heisst Mystik, aber die griechische Naturphilosophie ein Kind der Mystik? Wo bleibt da der Gegensatz der *φυσικοί* zu den *θεολόγοι*? Und der religiöse Ursprung schien doch unmöglich?

II. Die Naturmystik der Renaissance.

Ob Naturphilosophie mit Mystik sich vertragen, ja ihr entstammen kann, darüber soll man doch zuerst die Geschichte befragen, die zwar nie strikt beweisen kann, was unmöglich, wohl aber was möglich ist. Sie kennt drei klassische Zeitalter der Naturphilosophie, die Zeit der Vorsokratiker, die Renaissance und die ersten Jahrzehnte des 19. Jahr-

die Bahn öffnet. Allerdings ist es ein Individualismus des Gefühls, aber das Gefühl ist ja nicht nur ein Gegensatz zur Erkenntnis, es ist gerade auch das Anregende, Treibende für die Erkenntnis, die ja voraussetzt, dass die Gegenstände reizen, interessieren, also irgendwie gefühlsmässig ansprechen.

Aber Gefühl (das zunächst in Einheit mit der Empfindung da ist) ist mehr als Trieb zur Erkenntnis, es ist schon werdende Erkenntnis selbst. Das Gefühl ist undifferenzierte Erkenntnis, wie die Erkenntnis differenziertes Gefühl. Das Gefühl kann doch dasselbe enthalten wie die Erkenntnis, denselben Gegenstand, nur eben in undifferenzierter Form. Der Fortschritt der Erkenntnis liegt gewiss in der Differenzierung. Aber der Differenzierung der Objekte muss die von Objekt und Subjekt vorangehen, die im Gefühl eins sind. Der Erkennende hat seinen Gegenstand von sich getrennt, hat ihn als fremdes Gegenüber, als Objekt, der Fühlende hat ihn in Einheit mit sich, eben subjektiv. Etwas fühlen heisst gar nichts anderes als etwas in Einheit mit sich selbst fassen. Und nun fragen wir: wie kommt der Mensch dazu, über die fremden Aussendinge, über die fernen Objekte zu spekulieren, sie verstehen zu wollen? Er muss Anteil an ihnen nehmen, aber das setzt voraus, dass er sie irgendwie zu sich gehörig, in Einheit mit sich fasst, dass er sie fühlt. Das Gefühl schlägt die erste Brücke zwischen Subjekt und Objekt. Er muss sich erst für die Dinge erwärmen, sie auf sich beziehen, in seinen Lebensprozess hineinziehen, also sie sich innerlich aneignen, sie mit sich geistig verschmelzen, ehe sein Bewusstsein sie in kühler Objektivität von sich ablagern und bestimmen wird.

Das Gefühl also, wie es der Erkenntnis vorangeht, fasst das Objekt in Einheit mit dem Subjekt. Nun ist ja das mystische Gefühl nur ein bestimmtes Gefühl, enthält also die Einheit des Subjekts nur mit einem bestimmten Objekt, die Einheit des Menschen, der Seele mit Gott, und es ist noch nicht abzusehen, wie dieses mystische Gottesgefühl gerade der Welt-, speziell der Naturerkenntnis fördernd vorangehen soll. Aber es muss doch seinen Grund haben, dass die Mystik neben der Immanenz Gottes in der Seele auch seine Immanenz in der Welt lehrt; Gott ist ja dem Mystiker die Weltquelle, der allgemeine Lebensgrund. Das mystische Gefühl ist eben nicht ein beliebiges Gefühl, sondern sozusagen der Superlativ des Gefühls, das Totalgefühl, das höchste, ekstatische, unendliche Gefühl, das Gefühl des Unendlichen. Alle Mystik stammt aus einem gesteigerten Lebensgefühl, und jedes erweiterte Lebensgefühl führt zuletzt zur Mystik. Jedes Gefühl zieht seinen Gegenstand in den Lebensprozess des Fühlenden hinein, jedes Gefühl fühlt Leben, und dem Mystiker in seinem erweiterten Lebensgefühl ist Gott der höchste, unendliche Gefühlsgegenstand als solcher, ist damit Gott das Leben selbst. Dem Mystiker in seinem grossen, mystischen Moment wandelt

sich alles in Gefühl und das heisst alles in Gott. Faustens Gottesbeweis aus all den grossen gefühlten Tatsachen der Natur, aus dem Satze: „Gefühl ist alles", dieser Beweis ist mystisch. Mit der mystischen Gotterfülltheit des Menschen ist tatsächlich und notwendig die Gotterfülltheit der Natur gegeben; denn der Gotterfüllte fühlt eben alles in Gott getaucht, alles göttlich, alles eins in Gott. Und gerade wenn dem Mystiker die Welt Gott wird, schlägt ihm schliesslich Gott wiederum zur Welt um. Die Mystik als die Gefühlsphilosophie fasst alles als Einheit und Leben. Gott, Welt und Seele werden ihr eins im Lebensprozess, in der Fühlbarkeit. Gott und Welt, das Höchste und das weiteste Objekt werden von ihr in das Lebensbewusstsein des Subjekts gezogen, werden gefühlt, in ihrer Einheit mit der Seele bewusst. Darum lehrt die Mystik die Beseeltheit der Welt, die Weltlichkeit Gottes, die Göttlichkeit der Seele.

Die Philosophie der Renaissance ist ganz durchdrungen von diesen drei Lehren — der Cusaner und Bruno verkünden sie ebenso wie Paracelsus und Reuchlin, Kepler und Jakob Böhme, Patritius, Cäsalpin und Cardanus. Das erweiterte und vertiefte Lebensgefühl und Selbstbewusstsein des Menschen der Renaissance und Reformation spricht darin; denn Gott, Welt und Seele werden eben eins im allgemeinen Lebensprozess, den das Subjekt in sich fühlt — die Philosophen jener Zeit sind alle fanatische Vitalisten. Es ist eigentlich eine vierfache Einheit, die sie alle in der gefühlten Einheit des Lebens lehren: die Einheit des Menschen, der Seele mit Gott, die Einheit Gottes mit der Welt (sei es als Immanenz, sei es als Pantheismus), die Einheit der Welt als solcher und die Einheit des Menschen mit der Welt. Die erste Einheitslehre ist die ursprünglichste, die der alten Mystik, und sie bleibt in der ganzen Renaissancephilosophie lebendig. Die zweite hängt daran, aber die Göttlichkeit der Welt wird nun erst voll bewusst, da das vertiefte Gefühl sich zugleich erweitert, das Gottgefühl in der Renaissance zugleich die Buntheit der Welt in sich einziehen lässt, und das unendliche Gefühl als Gefühl des Unendlichen sich aufschliesst.

Mit der Göttlichkeit der Welt ist ihre Einheit gegeben, ihre Einheit eben in Gott. Die Göttlichkeit der Welt bedeutet ja die Fühlbarkeit, die Lebendigkeit der Welt. Und das Gefühl schmilzt alles zur Einheit, und Leben hat nur, was eine Einheit bildet. Die ganze Renaissancephilosophie ist monistisch; und am lautesten in ihren typischen Systematikern, in dem Cusaner und Bruno, der gegen den aristotelischen Dualismus eifert. Selbst die leidenschaftlich gesuchte Erneuerung Platos führt damals nicht zum Dualismus; sie finden eben nicht den echten Plato, sie fassen nur die neuplatonische Lehre der Strahlung der Welt aus dem göttlichen Ureinen.

Aus der Einheit strahlt der Renaissance die Buntheit der Welt, und darum betont sie die Welt als Einheit in der Mannigfaltigkeit, als Harmonie. So verschieden sie lehren, Bruno, Kepler, Jakob Böhme betonen gleicherweise die Welt als Harmonie. Dass sie eine Harmonie, Mannigfaltigkeit in der Einheit darstellt, gibt der Ellipse als Sternbahn in den Augen Keplers den Vorzug vor der gleichförmigen Kreisbahn. Wie Kopernikus an der Wirrnis des ptolemäischen Weltbildes Anstoss nahm, so findet Galilei die kopernikanische Lehre einleuchtend, weil sie die einfachste sei. Die Einheit, Ordnung, Übereinstimmung der Natur entspreche der Weisheit des Schöpfers, und das Wahre sei zugleich das Schöne. Die ästhetisch-religiöse Tendenz, eben das Gefühl mit seinem Einheitsdrang ist hier Wahrheit zeugend. Aus der Mystik stammt die aus keiner Induktion zu gewinnende Lehre von der Einheit der Natur, der Sinn für die Natur als Ganzes und damit alle Naturphilosophie und zugleich die Grundlage aller wirklichen Naturerkenntnis.

Aber eben weil sie aus dem mystischen Gefühl stammt, ist sie zugleich Irrtum zeugend. Alchemie und Astrologie sind garnichts anderes als die falschen weil zu raschen Konsequenzen jener erfühlten Wahrheit, die irrigen Übertreibungen jenes Einheitsdranges. Sie sind nicht altgewordener Aberglaube, sondern frühreife Erkenntnis; sie gehören nicht zum absterbenden Mittelalter, sondern zur erwachenden Neuzeit. Die Alchemie glaubt an die Einheit der Stoffe, indem sie ihre Wandlung übertreibt, die Astrologie glaubt an die Einheit der Kräfte, indem sie ihren Zusammenhang übertreibt. Sie glauben und übertreiben nur, was auch die moderne Wissenschaft glaubt und sucht. Sie übertreiben, weil eben das ahnende Gefühl der differenzierenden Erkenntnis voraneilt in der Vereinheitlichung der Natur, die sie im Stein der Weisen und durch das Horoskop viel zu direkt und einfach zu greifen glauben. Auch die Magie, die selbst Verächter der Alchemie und Astrologie als ihre Kunst festhalten, beruht ja ganz und gar auf dem durchdringendsten Gefühl für die Einheit der Natur; ja der Magier ist nur der wirksame Verkörperer dieser Einheit der Natur. Die echte Magie, sagt Pico von Mirandola, erforscht den Zusammenhang oder die Sympathieen aller Wesen. Wie der Landmann den Weinstock mit der Ulme verbinde, so vermähle der echte Magier die Gegenstände der Erde mit den Kräften der himmlischen Körper. Und ähnlich erklären Pomponatius, Agrippa und Paracelsus und noch Helmont die Magie, die fernwirkende Kraft, aus dem Zusammenhang des Universums, und man kann erkennen, wie in all jenen Lehren die Einheit der Natur zusammengeht mit, ja entstammt aus der Göttlichkeit und Beseeltheit der Natur, aus der mystischen Einheit von Gott, Seele und Welt im gefühlten Lebensprozess. So lehrt z. B. Joh. Baptist Porta in seinem Buch von der natürlichen Magie: Ein allgemeiner Weltgeist oder Lebenshauch verbindet

alle Dinge, erzeugt auch unsere Seelen und befähigt sie zur Magie. — Die Natur gleiche einem Tier, wo ein Glied Freud und Leid des anderen teilt; so eben werde sie von der Magie aufgefasst und behandelt. Die Seele der Welt, lehrt ähnlich Agrippa, sei ein einiges, alles erfüllendes, verbindendes Leben. Wie im menschlichen Körper ein Glied durch Mitempfindung der Bewegung des anderen bewegt werde, so werden mit einem Teil der Welt alle anderen berührt, und da die Worte zur Welt mitgehören, könne ein Magus durch sie kraft dieser Wechselliebe bis in den Himmel hinauf wirken. Das Universum gleiche einer gespannten Saite, die an einem Ende berührt, sogleich überall erklinge. Alles ist in allem und wirkt auf alles. Alle Dinge ziehen einander an oder stossen einander ab, sind freundlich oder feindlich zu einander.

Deutlich bekunden diese Vergleiche der Natur mit dem lebenden Wesen, wie die Einheit der Natur sich aus der Allbelebung herleitet. In der allgemeinen Lehre der Renaissance von der Sympathie aller Dinge liegt unverkennbar eine Vermenschlichung der Natur. Aber es ist lächerlich den Anthropomorphismus zu verdammen; er ist notwendig und er bedeutete damals den Fortschritt, denn er brachte eine organische Naturauffassung.

Und es galt mehr als eine Analogie zwischen Mensch und Natur, es galt eine Einheit beider, — eben jene vierte Einheit, — aber eine Einheit, nicht nur weil der Mensch zur Natur gehört, als ein Teil der Natur, sondern weil er das Ganze der Natur in nuce ist, die Quintessenz der Natur. Der Mensch das Band der Welt im Kleinen, sagt der Cusaner, die Mitte der Welt, sagt Reuchlin, das vollendete Bild des Universums, das Band und Symbol aller Dinge, sagt Agrippa; der Mensch, der Mikrokosmus — so betont es meist ausdrücklich die ganze Philosophie der Renaissance, ja es ist ihr Kerngedanke, denn sie ist im wörtlichen Sinne Humanismus. Und eben diese zentrale Hochstellung des Menschen stammt ja aus der Mystik, die den Menschen „vergotten“ will. Stellt doch Eckhart die Menschen über die Engel und sagt: wäre der Mensch nicht, so wären alle Dinge nicht. Und Reuchlin, Melanchthon, Taurellus u. v. a. stimmen zu: alle Dinge sind um des Menschen willen da. Und es musste wahrlich in die Welterkenntnis eingreifen, wenn Luther die „Ehre und Höhe eines Christenmenschen“ pries, der „durch sein Königreich aller Dinge mächtig“ sei. Welterkenntnis ist Selbsterkenntnis, lehrt der Mystiker Weigel, und der Mensch sei der tätige Grund des Erkennens, das in allem Wachstum nur zu sich selber komme. Liegt doch Himmel und Erde mit allem Wesen, dazu Gott selber im Menschen, sagt J. Böhme.

Die Renaissancephilosophie versteht den Menschen aus der Natur, weil sie die Natur aus dem Menschen versteht. Aus dem Menschen sind nach Paracelsus die Geheimnisse

der Natur herauszulesen. „Also, dass der Philosophus nichts anderes findet im Himmel und in der Erde, denn was er im Menschen auch findet und dass der Arzt nichts findet im Menschen denn was Himmel und Erde auch haben“. Der Mensch isst und trinkt aus den Elementen zur Erhaltung seines Blutes; seine Sinne, sein Geist ziehen die Kraft der Gestirne, aber man dürfe nicht sagen, er arte nach dem Mars, sondern eher der Mars nach dem Menschen, denn der Mensch ist mehr als der Mars und alle Planeten. Alle Geschöpfe sind gleichsam nur Buchstaben, die auf den Menschen als Ganzes weisen. So lehrte Paracelsus, und auch Agrippa findet im Menschen die Zeichen und Charaktere aller Dinge, und der Cusaner vergleicht den Menschengeist einem hellgeschliffenen Diamant, in dem sich alle Dinge spiegeln, und der, wenn er lebendig wäre, nur sich selbst zu betrachten brauchte, um in sich alle Ähnlichkeiten der Dinge zu finden. Alle Erkenntnis, sagt Paracelsus, liege im Menschen selbst und alles Lehren sei ein Ermahnen in uns selbst zu forschen. Alle Menschen tragen alle Wissenschaften in sich eingeboren, lehrt der auch aus einem *θεολόγος* zum Physiker und Mediziner gewordene Taurellus. Erkennen, findet auch Kepler, sei wie ein Erwachen aus dem Schlafe; wie die Zahl der Staubfäden den Pflanzen, so seien die Ideen und Harmonieen den Menschen eingeboren. Das ewige Mass der Dinge gehe auf den Menschen als Ebenbild Gottes über und werde nicht durch äussere Wahrnehmung aufgenommen. Die Gesetzmässigkeit der Sinnenwelt erwecke die eingeborene Gesetzmässigkeit in unserm Geiste, der gemäss wir nun jene erklären.

Es ist also ganz verkehrt, die Renaissancephilosophen, selbst die naturwissenschaftlichen, zu reinen Positivisten und Empirikern zu machen; sie sind eher das Gegenteil. Aber fordern und betonen sie nicht gerade die Erfahrung, die Naturbeobachtung, die Sinneswahrnehmung? Ja, aber gegenüber der scholastischen Autorität. Der Mensch solle sich selber trauen, seinen eigenen Sinnen gegenüber der Überlieferung. Sie betonen also nicht so sehr die Sinnesobjekte als das Sinnessubjekt. Ihr Empirismus ist stark Sensualismus, ist es selbst und gerade am meisten bei dem Naturwissenschaftsbegründer Telesius, der Empfindung und Eigentrieb ja zum kosmischen und ethischen Prinzip macht. Aus dem Selbständigkeits- und Lebensdrang der Renaissance ist ihre Erfahrungsbetonung zu verstehen. So erklärt sich der Widerspruch bei Paracelsus, der einerseits alles aus dem Menschen, andererseits alles aus der Natur verstehen will. Auch der Naturforscher konnte damals dem Mystiker Weigel zustimmen: von innen müsse die Erkenntnis herausquellen in den Gegenwurf. Nicht der Gegenwurf sei das Wirksame, sondern unser Auge, unser Verstand. Nicht das Auge machte damals den Menschen sehen, sondern der Mensch machte das Auge sehen.

Jene Männer wollten erleben, sich innerlich bereichern, empfinden, darum öffneten sie ihr Auge und gingen oft weit auf die Wanderschaft. In Wahrheit gingen sie gerade über die Sinne hinaus; Kolumbus und Kopernikus emanzipieren sich gerade vom Augenschein, erheben sich gerade weit über die Sinnesdaten, Galilei betont die Subjektivität der meisten Wahrnehmungsqualitäten, und all' die anderen suchen unter der gegebenen Sinneswirklichkeit das verborgene Geheimnis. Ein starker Mysteriendrang durchzieht die ganze Zeit. Sie bildet vielfach Geheimbünde für geheime Künste, lehrt Geheimwissenschaften, treibt allerlei Symbolik — von Roger Bacons epistola de secretis operibus und Petrarcas secretum suum durch Reuchlins ars cabbalistica und Agrippas occulta philosophia bis zu Vaninis Dialogen über die wunderbaren Geheimnisse der Natur, Jak. Böhmes Mysterium magnum und Keplers Mysterium cosmographicum. In diesem Mysterienzug bekennt die Weisheit jener Zeit ihre Abstammung aus der Mystik. Der Grund ist, dass sie hinter allem Äusseren, Sinnlichen, Stofflichen ein Inneres, Seelisches, einen göttlichen Lebensgeist wittert, der alle Dinge durch ein innerliches, seelisches Band unter sich und vor allem mit der Seele des Magiers, überhaupt des gotterfüllten Menschen verbinde. Aber dies Band ist unsichtbar, das Bewusstsein dieser weltdurchdringenden inneren Gemeinschaft muss erfühlt werden, ist subjektives Erlebnis, also nicht jedermanns Sache, sondern nur des Erleuchteten, daher Mysterium. Also auf der mystischen Einheit der Menschenseele mit Gott und Natur beruht der Mysteriencharakter der Renaissancephilosophie. Um die Verschiedenheit von Gott, Seele und Natur zu überbrücken, dient ihr eine weitgetriebene Analogistik, die künstliche Parallelen herzustellen sucht, vor allem jene so auffallende, weitgetriebene Zahlensymbolik, die formal, quantitativ jene Einheit zwischen Geistigem und Physischem stiften sollte, die sachlich nicht gegeben war. Derselben monistischen Tendenz dient auch die (nicht nur theologisch begründete) Hochschätzung des Wortes, in dem ja das Geistige sinnlich sich offenbart.

Die Vereinheitlichung des Seelischen und Physischen macht namentlich J. Böhmes Philosophie so schwer verständlich, ja für den amystischen Geist unverständlich. Es ist da ein fortwährendes Ineinanderspielen göttlicher, seelischer und physischer Prozesse, ein Schillern des Ausdrucks zwischen allen drei Bedeutungen. Nichts verkehrter als darin mystifizierende Künstelei zu sehen. Böhme erlebt wirklich in sich die Einheit von Gott, Seele, Natur. Der Bildausdruck des einen für das andere ist ihm deshalb natürlich. Er lässt es in Gott wallen und gären wie in Seele und Natur, er fühlt in seiner Seele die Geburt der Gedanken aus dem Chaos, er fühlt ihr Vorübergehen „wie ein Platzregen", er fühlt ihr Wachsen, „als wenn ein Korn in die Erde gesäet wird" und „hervorgrüne in allem

Sturm, mit hundertfältiger Frucht", er fühlt in sich „das Gewächs des neuen Menschen aufgehen", er erlebt die salzig zusammenziehende Begierde, die quecksilberne Beweglichkeit, die schwefelgleiche Angstqual und all' seine anderen Naturgestalten, er erlebt in der Seele die Natur, und in der Natur die Seele.

Wenn man fragt, wie dies möglich ist, so ist eben der Mittelbegriff das Erleben. Die Natur und die Seele haben beide ihre Wandlungen, und der Renaissancephilosoph versteht die eine aus der anderen, er versteht Gott selber als Wandlung, als ein immerwährendes Gestalten, als ewiges Band des Lebens, wie ihn Böhme feiert; die Welt, das lebendige Bild Gottes, sagt Campanella. Wie schäumt doch die Welt beim Cusaner, bei Bruno und Vanini, bei Paracelsus und Böhme in beständiger fliessender Wandlung und Lebensentfaltung, in unendlichem Gebären! War die Natur so verändert, dass sie nun so lebendig erschien? Nein, die Seele war anders geworden und zuerst in der Mystik und durch sie. Auch Luther findet: „Das Leben ruhet nimmer." „Leben", sagt Dilthey von ihm, Archiv V 361, „ist ihm das Erste" und Quell des religiösen Wissens. Und die Mystik Francks will Gott in sich leben lassen, und der Glaube besteht ihm in der inneren Umwandlung. Wie in der Menschenseele ein fortwährendes Wallen des Gemüts und Gedankenzeugen sei, so sei im göttlichen Wesen und in der Natur eine ewige Geburt — dieser Vergleich Böhmes sagt genug. Der Renaissancephilosoph hat ein so intensives Gefühl für die Wandlungen der Natur, weil er selber in seiner Seele so wandlungsfähig und wandlungslustig, so lebensvoll ist. Er versteht die Natur als Bild und Echo seiner vielbewegten Seele, — das macht ihn zum Philosophen — und er fordert diese grosse Resonanz, weil seine Seele überschwillt von Lebensdrang. Er will sich erleben an den Dingen, in immer neuen Ausdrucksformen, an unendlich vielen Gegenständen. Das Ich ohne Gegenstand ist leer. Gerade das erhöhte Selbstgefühl verlangt mehr Gegenstände, das Subjekt vertieft sich gerade an der Fülle der Objekte. Weigel spricht vom „Gegenwurf" der Erkenntnis. So hat die Mystik den Begriff des Objekts und damit das Erkenntnisziel erfasst, gerade weil sie das Subjekt so lebendig betont. Das Lebensgefühl des Renaissancemenschen ist stärker als seine Person, es schwillt auf die Dinge über. Er will, wie gesagt, den Lebensprozess in möglichst vielen bunten Gestalten erleben, durchleben. So durchlebt er die Natur. Es ist ein Einfühlen in die Natur, um diesen modernen Terminus zu gebrauchen, der vielleicht noch zu wenig sagt, denn es ist ebenso ein Fühlen des Naturprozesses, ein Erleben der Natur in sich wie ein Erleben seiner selbst in der Natur.

Man will heut durch das Prinzip der Einfühlung die Kunst erklären — man täte ganz recht auch die Renaissancephilosophie stark künstlerisch zu erklären. Sie hat nicht

zufällig in Italien wie in Deutschland die grössten Künstler zu Zeitgenossen, sie dichtet selber von Petrarca bis Campanella, sie dichtet selbst als deutsche Mystik von Suso und Tauler bisAngelus Silesius, sie erlebt und fordert auch prinzipiell in ihrem klassischen Vollender Bruno die volle Einheit von Denker und Dichter. Dante, Petrarca, Boccaccio pflegt man der italienischen Renaissancephilosophie als Anreger voranzustellen wie der deutschen Philosophie die Mystiker desselben 14. Jahrhunderts — die ästhetischen und religiösen Gefühlserwecker sind eben die Vorläufer der Erkenntnis. Und dass das Gefühl seine treibende, seine oft nur zu sehr beherrschende Gewalt in der Renaissancephilosophie behielt, zeigt sich ja schon darin, dass vielfach gerade die leidenschaftlichsten Geister jener leidenschaftlichen Zeit ihre anregendsten Denker waren: die Geschichte der Philosophie kennt kaum heissere Naturen als jene Lorenzo Valla und Petrus Ramus, jene Agrippa und Paracelsus, Bruno, Vanini und Cardanus. Es ist in diesen streitbaren, abenteuerlichen, unruhigen, wanderlustigen Männern eben ein Durchbruch des hochgeschwollenen Lebensgefühls in das formelhaft erstarrte Denken hinein, selbst in die Logik, die sie durch die Beziehung auf die Rhetorik zu verlebendigen und zu vereinfachen suchen; denn Leben und Gefühl drängen zur Vereinfachung gegenüber dem distinguierenden Denken. Der ganze Antiaristotelismus der Renaissancephilosophie ist Überwindung der Formen durch das Erlebnis. Es ist die Beziehung auf das eigene Lebensgefühl, die damals ein Reformationszeitalter auch für die Erkenntnis herraufführte.

Hegel spricht von dem Originalitätsdrang des hier typischen Cardanus: „Sein positives Verdienst besteht mehr in der Erregung, die er mitteilte aus sich selbst zu schöpfen." Deutlicher bezeichnet es Goethe: „Cardanus betrachtet die Wissenschaften überall in Verbindung mit sich selbst, seiner Persönlichkeit, seinem Lebensgange, und so spricht aus seinen Werken eine Natürlichkeit und Lebendigkeit, die uns anzieht, anregt, erfrischt und in Tätigkeit setzt. Es ist nicht der Doktor im langen Kleide, der uns vom Katheder herab belehrt, es ist der Mensch, der umherwandelt, aufmerkt, erstaunt, von Schmerz und Freude ergriffen wird und uns davon eine leidenschaftliche Mitteilung aufdringt. Nennt man ihn vorzüglich unter den Erneuerern der Wissenschaften, so hat ihm dieser sein angedeuteter Charakter so sehr als seine Bemühungen zu dieser Ehrenstelle verholfen." Dieser Charakter ist eben seine heiss lebendige, starke Gefühlsnatur, die wieder das Staunen hat, mit dem ja die Philosophie beginnen soll, und „von Schmerz und Freude" und anderen leidenschaftlichen Regungen ergriffen wird, ja ergriffen sein will. Er schnitt und brannte sich, gleich den Flagellanten, Derwischen und Fakirs, er biss sich in Arm und Lippen, nur um zu fühlen, er ging bald ganz langsam, bald rasend schnell, bald in Seide, bald in Lumpen,

bald als Spanier, bald als Türke. Man sieht wieder: gerade das lebendigste Ichgefühl drängt zu den wechselnden Gestalten, es will erleben und es kann sich nur in anderen erleben.

Gerade im subjektivsten Geist der werdenden Neuzeit erwacht das Naturgefühl, in Petrarca, der sich Silvanus und Solivagus nannte. Man kennt die Scene, da er den Mont Ventoux mühsam erklommen, ein in jener Zeit unerhörtes, weil unverstandenes Unternehmen. Eine ausführliche Beschreibung der Aussicht, sagt Jakob Burckhardt, erwartet man nun allerdings vergebens — — — aber nicht, weil der Dichter dagegen unempfindlich wäre, sondern im Gegenteil, weil der Eindruck allzugewaltig auf ihn wirkt. Vor seine Seele tritt nämlich sein ganzes vergangenes Leben mit allen Torheiten — —, er schlägt ein Büchlein auf, das damals sein Begleiter war, die Bekenntnisse des heiligen Augustin, allein siehe, sein Auge fällt auf die Stelle im 10. Abschnitt: „und da gehen die Menschen hin und bewundern hohe Berge und weite Meeresfluten und mächtig dahinrauschende Ströme und den Ozean und den Lauf der Gestirne, vergessen sich aber selbst darob". Sein Bruder, dem er diese Worte vorliest, kann nicht begreifen, warum er hierauf das Buch schliesst und schweigt. Er hatte getan, was der grosse Mystiker, der damals „sein Begleiter" war, fordert: er hatte über der Bewunderung der hohen Berge nicht sich selbst vergessen, er hatte gerade in der Natur sich selbst gefunden und sie darin gerade am höchsten genossen, dass er „sein ganzes vergangenes Leben mit allen Torheiten" an sich vorüberziehen liess.

Der Natursinn also erwacht im gesteigerten Lebensgefühl; das gesteigerte Lebensgefühl als solches fordert und enthält schon eine Verschmelzung der eigenen Existenz mit fremder, ein Hinausgehen über sich selbst, ein Hineinziehen anderer Elemente in den eigenen Lebensprozess. Erleben heisst schon teilnehmen, Fremdes mitgeniessen, empfinden, sich an Fremdem wandeln. Das Ich als blosse Existenz ist eben leer, man fühlt sich nur an anderm; das gesteigerte Gefühl drängt zu anderm, zur Wandlung, zur Selbsthingabe.

Aus diesem Wesen des Lebensgefühls erklärt sich der scheinbare Widerspruch in der Renaissancephilosophie und gerade schon in der Mystik zwischen dem kolossal gesteigerten Selbstbewusstsein des Menschen und der geforderten Hingabe an Gott und Natur. Gott bedarf des Menschen, Gott kann nicht leben ohne mich, lehrt der Mystiker, und gleichzeitig lehrt er, der Mensch solle sich selbst absterben, sein Ich preisgeben. Dem Mystiker kommt es eben nicht so sehr auf die beiden Existenzen Gott und Mensch an als auf die Einheit beider im Gottgefühl des Menschen, im Seelenerlebnis. Beide sollen aufgehen darin; Gott soll nur als das Erlebte da sein — daher bedarf er des Erlebenden, des Menschen, der Mensch soll nur der Erlebende sein, daher die Selbsthingabe.

Gott ist für den Mystiker das Erlebnis als solches, der unendliche Erlebnisgegenstand. Der Mystiker erlebt nur Gott, Gott in allen Dingen. Ist aber Gott alles, dann ist alles Gott: Die Vergöttlichung der Welt ist auch eine Verweltlichung Gottes. Indem der Mystiker Gott verinnerlicht, ihn in die Seele zieht, hat er ihn tatsächlich zugleich veräusserlicht, naturalisiert. Denn für die Seele, dem Subjekt gegenüber, werden Gott und Natur eins als das unendliche Objekt, als das Totalerlebnis, das Allerfüllende der Seele. Die Immanenz Gottes in der Seele führt, wie gesagt, zu seiner Immanenz in der Natur. In der Seele finden sich Gott und Natur — das ist der Kern der Renaissancephilosophie, die mit dieser Betonung der Menschenseele in der Mystik wurzelt. Nur für das Selbstgefühl der erlebenden Seele steht die so differente Natur als Einheit da, als Gesamtobjekt — sonst wäre die Erfassung der Natur als Ganzes und damit die Naturspekulation und -erkenntnis das grösste Rätsel. Man sieht ja nur einzelnes und hat keinen Anlass die Welt als Welt, als Ganzes zu fassen, — auch die Addition des Gesehenen gibt noch nicht das All. Es wird nur erreicht im Allgefühl, im Unendlichkeitsdrang der Seele. Und dieser Unendlichkeitsdrang sprach sich zuerst als Mystik aus. Im mystischen Gefühl hat die Seele zuerst ihr Erlebnis aufgeweitet zum Unendlichen, all ihr Erlebnis zur Einheit zusammengefasst und gewertet als Hingabe forderndes Objekt. Die Mystik hat also den Seelenhorizont geweitet, hat den Menschen über seine beschränkte leibliche Sphäre, über den Augenschein zur geistigen Erfassung des nicht Sichtbaren erhoben, hat ihn zur Hingabe an das Objekt gedrängt, hat ihm das Vertrauen auf sein eigenes Erlebnis, also auf selbstständige Erkenntnis und Erfahrung gegeben, insgesamt also, die Mystik hat ihn zur Wissenschaft erzogen.

In Gott als Weltseele, wie ihn die Mystik verstand, ward die Welt als solche zuerst der Menschenseele nahe gebracht. In Gott, der unendlichen Ureinheit, wie sie die Mystik betont, hat der menschliche Geist zuerst die Welt als Einheit und Unendlichkeit erlebt. Aus der Unendlichkeit Gottes beweist Bruno die Unendlichkeit der Welt — nur der tiefmystische Cusaner ist ihm darin vorangegangen, die Naturforscher, selbst Kopernikus und Kepler wollen von der Unendlichkeit der Welt noch nichts wissen, und doch haben auch sie die unsichtbare Ordnung der Welt gesucht und gefunden, gerade aus einem echt mystischen Gefühl für die Göttlichkeit der Welt, für ihre Gott entsprechende, harmonische Einheit und aus einem ebenso mystischen Vertrauen auf die Gottes-Geheimnisse in sich tragende und erkennende Menschenseele.

Die Unendlichkeit wie die Einheit der Welt, diese Erträgnisse der Renaissancephilosophie sind nicht aus Induktionsschlüssen gewonnen. Das Gefühl ist's, das die

Tendenz zur Einheit und Unendlichkeit in sich trägt. Das Gefühl ist zugleich verschmelzend und grenzenlos ausschweifend im Gegensatz zum scheidenden, begrenzenden Denken. Die blosse Gefühlssteigerung führt schliesslich zum Allgefühl, das einheitlich und grenzenlos die Seele füllt. Der Drang also die Seele ganz zu füllen, dieser mystische Drang, führt zur Erfassung der Einheit und Unendlichkeit. Indem die aus der Mystik aufsteigende Renaissancephilosophie dahin drängt die Seele ganz zu füllen, das Alleine und Unendliche zu fassen, drängt sie zum Kosmos. Als Zug zum Unendlichen drängt die Mystik zur Aufweitung des Horizonts, über das sinnlich Gegebene hinaus, als Einheitszug drängt sie zur harmonischen Ordnung dieses aufgeweiteten Alls. So drängt das Allgefühl der Mystik zur Kosmologie und Astronomie.

So nun endlich löst sich das Problem, warum die junge Erkenntnis gerade mit dem weitesten Horizont, mit dem fernsten Objekt beginnt, und warum die neue Seele der Reformationszeit zugleich eine neue Welt sieht, warum die Vertiefung zugleich Aufweitung ist. Die Mystik gab der Menschenseele den Drang und den Mut zur Erfassung der Totalität. Gott ist dem Mystiker zunächst das Allerfüllende der Seele, aber je mehr er Mystiker ist, je mehr er sein Selbst absterben, seine Seele in Gott aufgehen lässt, desto mehr wird ihm Gott das Allerfüllende überhaupt, desto mehr erlebt er in Gott den Allinhalt nicht bloss der Seele, sondern der Welt. Je mehr der Mystiker seine Seele füllt, desto mehr vergisst er seine Seele. Die äusserste Subjektivität schlägt so in äusserste Objektivität um, da im mystischen Gefühl die Einheit von Subjekt und Objekt, somit ihr Übergang ineinander gegeben ist. Der Drang zu höchster Innigkeit wird Drang zum Fernsten. Im Gefühl zuerst erobert sich der Mensch das Fernste. Für das Gefühl, das ausschweifend ist, ist der Zug zum Fernen am natürlichsten, unmittelbarsten, am wenigsten rätselhaft; der fühlenden Seele steht das Fernste gleich nahe wie das Nächste; sie erlebt beides in sich. Die Berge sind mir ein Gefühl, singt Byron. Er zieht gleichsam die hohen Berge in seine Seele, aber zugleich zieht er seine Seele zu den hohen Bergen. Es ist wie bei seinem Vorläufer Petrarca, den es auf die hohen Berge zieht, wo er — sich selbst erkennt. Gerade die lyrische Seele sehnt sich in die Ferne und schwärmt zu den Sternen hinauf. Die Musik ihrer Seele will sie in der Sphärenharmonie wieder hören, wie auch Kepler ausdrücklich im Gang der Gestirne nur die seiner Seele eingeborene Harmonie erkannte.

In diesem Nahebringen der Sterne an die Menschenseele wurzelte ja die Astrologie. Der Mensch habe Anteil an der siderischen Sphäre, lehren Agrippa, Paracelsus, Weigel und all die andern Naturmystiker, er trage Himmel und Erde in seiner Seele, sagt Böhme, er esse im Brot Himmel und Erde und alle Gestirne, sagt Paracelsus, und der Arzt müsse

zugleich Astronom sein, wie ja bei Campanella der Staatsleiter zugleich Astrolog. Die siderische Sphäre, lehren sie, steht Gott näher als die irdische, und so ist tatsächlich für den Mystiker das kosmische, astronomische Interesse näherliegend als das spezielle, irdische. Das Gottgefühl der Mystik ist Allgefühl, und so fasst der Mystiker das All eher als das Einzelne, das Fernste, Unendliche eher als das Nahe und Endliche, ja er fasst das Endliche durch das Unendliche, das Einzelne durch das Ganze, und dadurch begründet er die wissenschaftliche Erkenntnis. Der Mystik und nur ihr ist das Unendliche nicht das Letzte, sondern das Erste, nur ihr der Zug zum All, der Keim zur kosmischen Auffassung eingeboren; sie erlebt das All, das Unendliche.

Der Gott der Mystik trägt schon die Totalität, den Allcharakter an sich. Und wie gesagt, je mehr die Mystik sich selbst gehorcht, je mehr die mystische Seele sich selbstlos in ihren Inhalt versenkt, desto mehr fühlt sie in ihrem Allgefühl das All, desto mehr verschwindet das Subjekt des Fühlens im Objekt. So paradox es klingt, je mehr die Mystik in die Tiefe geht, desto mehr streift sie an die Grenze des Naturalismus. Die Renaissancephilosophie ist ja wirklich in Naturalismus umgeschlagen, im wilden Radikalismus eines Laurentius Valla und Vanini, die schliesslich die Natur als Gott erklären. Aber auch der Cusaner, dem die Welt zum explizierten Gott wird, auch Böhme, dem selbst das Böse in Gott fällt, stehen ja nicht so weit ab vom Pantheismus, den Bruno erreicht und von dem wieder nur ein Schritt ist zum Naturalismus. Allerdings, — all das sind Übergänge, mögliche Wege, nicht notwendige Konsequenzen. Irgend eine Einheit aber zwischen Gott und Natur, auch bei allem Wertüberragen Gottes, liegt im Wesen der Mystik, Gott und Natur werden eins als die in der fühlenden Seele erlebte Totalität. Schon Eckhart lehrt: Gott ist alles und alles ist Gott, und wie Gott alle Dinge ist, so ist auch die Seele alle Dinge, aller Dinge edelstes. Die Seele, deren Erhebung und Ausfüllung recht eigentlich der Kern der Mystik ist, eint für sie Gott und Natur. Die Göttlichkeit der Natur heisst die Beseeltheit der Natur. In Gott als Allseele wird dem Mystiker die Natur eins mit der Menschenseele, wird sie subjektiviert. In Gott, dem Allobjekt der mystischen Seele und zugleich Allsubjekt der Natur ist die gesuchte Brücke zwischen Subjekt und Objekt gegeben. Die Natur kann in der Seele sein, weil sie in Gott ist.

Im mystisch (d. h. seelisch, als Allerfüllung der Seele) erfassten Gott also ist dem Menschen zuerst die Totalität der Welt ans Herz gelegt, die Naturferne nahe gebracht. Das All der Natur ist gefühlt, d. h. seelisch erlebt, als Leben erfasst. Der Kontakt zwischen Seele und Natur bedeutet die Lebendigkeit der Natur, und Gott ist für den Mystiker eben der Grund dieses Kontakts, der Lebensgrund, das Leben selbst. Der Kontakt

zwischen Seele und Natur kann, da sie verschieden sind, nicht im Sein, sondern nur in der Wandlung erfasst werden. Die Seele wandelt sich in und mit der Natur. Die Natur wandelt sich mit der Seele, d. h. eben, sie lebt, sie entfaltet sich. Die Beseeltheit der Natur ist eben die Lebendigkeit, die Entfaltung der Natur. Die mystische, d. h. die allerfüllte Seele drängt also zur Beachtung der Wandlungen der Natur, in denen sie sich wiederfindet. Gott, Seele, Natur eine Entfaltung, ein Leben und dadurch eine Wesenseinheit — in diesem Gedanken liegt die Einheit von Mystik und Naturphilosophie.

Es ist wohl klar, — ein leichter Hinweis kann genügen, — dass diese ganze Auffassung auch die beherrschende im dritten klassischen Zeitalter der Naturphilosophie ist, im Anfang des 19. Jahrhunderts. Wir haben diese Einheit von Mystik und Naturphilosophie in all den Erneuerungen Böhmes und auch Brunos, die ja das Ineinander von Gott, Seele, Natur in der Lebensentfaltung wohl am heissesten und reichsten ausgesprochen, vor allem in Schelling und den grossen Naturforschern seiner Schule, den Oken, Carus, Oersted u. s. w. Dann in Baader, dem Mystiker und Geologen, auch in Schopenhauer, der nicht umsonst die „deutsche Theologie" und andere Mystiker schätzt, nur statt Gott den Antigott setzt, aber sonst die Natur als Lebensentfaltung des Alltriebes fasst, die aus der Menschenseele zu verstehen sei. Er nennt die Welt den Makranthropos wie Novalis damals den Menschen Analogieenquelle für das Weltall, wie beide auch in der Magie die praktische Naturmystik der Renaissance erneuern wollen. Und Oken fasst das ganze Tierreich als den in seine Bestandteile auseinandergelegten Menschen. Die Mystik enthält nun einmal einen starken Antrieb, die Natur in ihren Geheimnissen zu durchleuchten und in ihrer Unendlichkeit zu fassen. Es mag zufällig scheinen, dass in Frankreich die grossen Biologen damals gleichzeitig mit der theologischen Philosophenschule auftreten. Deutlicher ist, wie gerade die Unendlichkeit ihres Subjektivismus die Romantiker zur Naturphilosophie führt. Der Genosse dieser romantischen Naturphilosophen ist Schleiermacher, der ja die Religion gerade aufs Gefühl begründet, sie am tiefsten in die Seele zieht, sie am reinsten subjektiviert, gewiss ein naturfremder Theologe, aber man vergesse nicht, dass eben das Gefühl, in das er die Religion setzt, das Gefühl fürs Universum, das Gefühl der Abhängigkeit gegenüber dem Unendlichen ist. Die Gottheit ist ihm die Einheit des Weltganzen und jeder Teil der Welt steht ihm mit den übrigen in Wechselwirkung. Wiederum zeigt sich, dass der aufweitende, kosmische Zug, die Idee der Einheit der unendlichen Natur der echten Mystik eingeboren ist.

III. Mystische Subjektivität bei den vorsokratischen Naturphilosophen.

Der lyrische Zeitgeist.

Nun aber beginnt erst das eigentliche Hauptproblem: ist diese gefundene Deutung der Naturphilosophie aus der Mystik oder doch aus der Einheit mit der Mystik anwendbar auf die Antike, speziell die vorsokratische, also auf die erste klassische Periode der Naturphilosophie, also auf ihre eigentliche Entstehung? Gilt für sie die Parallele mit den beiden anderen Hauptepochen der Naturphilosophie? Zunächst gibt sich die eine, die Renaissance ja ausdrücklich als Erneuerung der Antike. Man hat hier bei der Antike Plato und Aristoteles zu beherrschend in den Vordergrund geschoben. Ich glaube, die Zeit war diesen gerade am wenigsten verwandt. Dilthey hat in seinen bedeutsamen Aufsätzen über Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert (Archiv f. Gesch. d. Philos. IV f.) auf tiefliegende, stoische (und daneben epikureische) Einflüsse hingewiesen. Man sollte nun auch die Erneuerungen der Vorsokratiker (auf die ja Stoa und Epikur selber zurückweisen) untersuchen. Wie viele allein wollen damals dem Pythagoras und seiner symbolischen Zahlenweisheit folgen: Gemistos Plethon und Marsilius Ficinus, Reuchlin und Agrippa, Patritius und Campanella, der ein Lehrgedicht über pythagoreische Philosophie schreibt, und viele andere blicken auf ihn zurück. Wichtiger noch ist, dass Kopernikus sein Weltsystem ausdrücklich als eine Erneuerung des pythagoreischen findet, wie es als solche auch von der Kirche verdammt wurde und wie andrerseits Bruno und Kepler die pythagoreische Astronomie preisen. Die italienische Naturphilosophie erhebt sich in Grossgriechenland wie eine Auferstehung der dort begrabenen Vorsokratiker. Telesius darf von Bacon der Wiederhersteller des Parmenides genannt werden, den ausser ihm sich schon Plethon und noch Bruno zum Vorbild nehmen. Bruno überhaupt fühlt sich stolz als Geistesgenosse seiner eleatischen Landsleute und des Empedokles. Campanella beginnt eine Wiederherstellung des Empedokles, und sein Freund Naudee rühmt von ihm, dass er im Vaterland des Parmenides, Philolaos und Zenon geboren ihnen auch an Charakter geglichen habe. Und endlich hat man jetzt beachtet, wie weit sich Galilei mit Demokrit berührt, den er über Aristoteles stellt.

Diese Andeutungen mögen genügen, aber sie genügen eine bewusste Beziehung, doch nicht eine so weitgehende Parallele zu erweisen, dass man skrupellos weiter folgern dürfte. Zweifellos beweist die Erneuerung der Antike irgend eine Seelengemeinschaft mit

ihr. Zweifellos andrerseits bestehen tiefliegende Unterschiede, die alle Vergleiche zwischen Antike und Neuzeit gefährlich machen; aber darum auf Vergleichung verzichten heisst auf Erkenntnis verzichten; wir verstehen die Antike, nicht indem wir sie citieren, sondern indem wir sie übersetzen. Die Unterschiede hebe man warnend heraus, wo es auf sie ankommt. Es fehlt, wie gesagt, der Kultur und speziell der Wissenschaft der Griechen der starke praktische, technische Zug der Neuzeit. Doch dieser Zug hat eben, da er nicht auf Einheit und Unendlichkeit der Natur, nicht zur kosmischen Auffassung führt, die Naturphilosophie nicht geschaffen, auch nicht die der Neuzeit; er hat nur nachher die mechanistische Auffassung geschärft, während die erwachende Naturphilosophie vitalistisch ist. Das praktische England steht in der Naturphilosophie der Renaissance weit zurück hinter dem künstlerischen Italien und dem religiös beschaulichen Deutschland, und doch hat schon Jahrhunderte bevor der grosse Bacon die Naturerkenntnis mechanistisch auf das praktische Prinzip der Erfindung begründete, sein Landsmann Roger Bacon von grossen Schiffen geträumt, die ein Mann lenkt und rasch bewegt, von Flugwerkzeugen und Automobilen. Auch hier also ist der Wunsch der Vater des Gedankens, der Traum und Trieb der Vorläufer der Erfahrung und Erkenntnis.

Nicht der praktisch-technische, aber andere Mängel der hellenischen Geisteskultur drohen jene Parallele zu verbieten, weil es gerade Mängel sind, die die mystische Erklärung der Naturphilosophie auszuschliessen scheinen. Mystik ist religiöser Subjektivismus. Aber gerade an religiöser Kraft steht ja die klassische Antike weit zurück wie hinter dem Orient so hinter den Zeitaltern Böhmes und Schellings, und gerade das subjektive Bewusstsein erscheint in der Antike so schwach entwickelt, dass der philosophische Subjektivismus so ziemlich die einzige moderne Richtung ist, die keine antike Parallele hat, wie es ja auch den Griechen an einer wirklichen Benennung und Wertung des Gefühls (gegenüber den objektiven und niederen *αἰσθήσεις* und *πάθη*) fehlt. Und nun soll gerade eine Kombination dessen, was der Antike mehr oder minder fehlt, sie zur Schaffung der Naturphilosophie befähigen? Durch die beiden Faktoren der Mystik, den subjektiven und den religiösen d. h. aus der gleichzeitigen Betonung von Seele und Gott steigt das Bewusstsein der Natur auf, — so zeigte es sich und alle anderen Erklärungen versagten. Es bleibt nur übrig noch einmal das Verhältnis des griechischen Geistes zu diesen beiden Faktoren der Mystik zu prüfen.

Das subjektive Bewusstsein zunächst ist ja gewiss nicht die Stärke des Orients (wenigstens des im griechischen Horizont stehenden) — sind nun nicht demgegenüber die Griechen das Volk der Selbständigkeit und Selbsterkenntnis, der vielen Persönlichkeiten,

des hochgesteigerten Individualismus? Aber individuell und subjektiv fallen ja nicht zusammen; selbständig, eigenartig heisst noch nicht gefühlsmässig. Der griechische Individualismus war ja der Entwicklung mancher Gefühle wie der sozialen nicht eben günstig. Und doch die schwellende Subjektivität weckt Individualität, und sie kann wiederum nicht schwellen ohne Anlage zur Individualität. Es muss in Griechenland eine Epoche gegeben haben, da beide einig waren, da die Individualität subjektiv erwachte, da der Selbständigkeitsdrang noch nicht kritisch gegen die Gefühle wurde, da er subjektiv, gefühlsmässig sich aussprach — und eine solche, kurz gesagt, lyrische Epoche des griechischen Geistes hat es ja gegeben und gerade in dieser seiner subjektivsten Epoche schuf er die Naturphilosophie.

Es scheint ein sonderbar zeitliches Zusammentreffen, die Blüte der Lyrik und das Erwachen der Naturphilosophie, — wir wissen jetzt von den Parallelen, dass es nicht zufällig, sondern tief begründet ist und sehen eine Bestätigung in diesem Zusammentreffen. Wer sind denn die Erwecker des Natursinns in der Neuzeit? Der lyrischste Geist der Renaissance, Petrarca, die mystische Lyrik eines Suso und andere Naturlyriker, dann im achtzehnten Jahrhundert Haller, der Lyriker und Naturphilosoph, und sein Schweizer Landsmann Rousseau, der Philosoph des „Herzens", und endlich wird ja der Urlyriker Goethe Naturforscher grossen Stils. Epiker, Dramatiker, Didaktiker leben in historischen, höfischen und städtischen, kurz sozialen Welten; der Lyriker fühlt sich allein mit der Natur; sie ist ihm das Nächste als Stoff, Bild, Echo. Die poetische Feier der Natur ist ja an sich schon lyrisch, und das Frühlingslied ist wohl so alt und ursprünglich wie die Poesie überhaupt. Lyrik gab es immer und überall, aber es gab vielleicht nie ein Volk, das eine so ausgesprochene lyrische Epoche hatte wie Hellas im 7. und 6. Jahrhundert. Wie dieses Volk alle geschichtlichen Formen reiner zeigt, so ja auch die Folge des epischen, des lyrischen und des dramatischen Zeitalters. Damals nun schwollen die Gefühle, drängten zur Aussprache und daran — so darf man sagen — erwachte die griechische Seele, erwachte die nur griechische Fülle der Individualitäten. Die Lyrik ward zur bewussten Kunstform, die, wie sie ja weit beweglicher und formreicher ist als das Epos, in tausend echt griechischen Agonen die Persönlichkeiten in ihrer Eigenart und ihrem Können hervor- und emportrieb und immer schärfer und bewusster ausprägte.

Je schärfer und bewusster sie wurden, um so kritischer. In der Lyrik zuerst spricht sich das Selbstbewusstsein aus, in ihr zuerst wird die Welt, das Leben als das grosse andere zum Ich gefühlt, gewertet, erfasst. So lange das Ich sich des Lebens freut, einig ist mit der Welt, bleibt das Gefühl in seiner natürlichen Einheit und bei seiner rein

lyrischen Aussprache. Das Dissonanzgefühl aber treibt über sich selbst hinaus zur Reflexion. Leidet das Ich an der Welt, dann stellt es sich die Welt gegenüber, das Gefühl zersetzt sich, wird kritische Vorstellung. Die klagende Lyrik ist werdende Philosophie, der Pessimismus zersetzte Lyrik: Wie die Lyrik die Poesie, so ist der Pessimismus die Philosophie der Jünglingsjahre, auch der des griechischen Volkes (vgl. über das Dichterische und Jugendliche der Pessimisten meine Philosophenwege S. 202 f.) Die griechische Lyrik, die sich so bedeutsam als Elegie entwickelt, zeigt früh schon in einem auffallend pessimistischen Zuge den Drang zur Reflexion. Den bekannten immer wiederkehrenden lauten Klagen der griechischen Lyriker über die Vergänglichkeit der Lebensblüte liegen Vergleiche mit der Natur nahe genug (vgl. als neu sich bietendes Beispiel die Naturparallele des ja auch pessimistischen Bakchylides III 87), und es spricht darin jenes intensive Lebensgefühl und jener erweckte Sinn für die Macht der Wandlung, die für die Naturphilosophie der Renaissance sich so grundlegend zeigten. Das Naturgefühl, das der Naturerkenntnis vorangeht, kommt zuerst gerade in der Lyrik zum bewussten lauten Ausdruck. Vgl. das Bekannte hierüber bei Bergk, Griech. Literaturgeschichte II, 109 f.: „Dass es den Griechen an Sinn und Empfänglichkeit für die Schönheit der Natur nicht fehlt, beweisen gerade die noch erhaltenen Überreste der lyrischen Dichter. Allerdings ist die Naturschilderung niemals Selbstzweck, auch sind ausgeführte Beschreibungen der landschaftlichen Umgebung nicht gerade häufig; man begnügt sich mit wenigen aber sprechenden Zügen, und meist wird das Naturbild vorgeführt als Abbild der Stimmung des Gemüts". Also ähnlich wie bei Petrarca. Wir greifen hier bei den Griechen eben jenes Gefühl einer Einheit von Seele und Natur, das sich als Hauptmotiv der Renaissancephilosophie ergab. „Die Naturschilderung ist der Punkt, von dem aus das lyrische Gefühl sich weiter verbreitet" — Bergk verweist auf die Alkäusfragmente 34. 39. 45. als Beispiele — „Es drängt den Dichter, das innige Naturgefühl, das er empfindet, kund zu geben."

Und mitten in diesem Zeitalter der von Naturgefühl geschwellten Lyrik entsteht nun die Naturphilosophie. Und wie die Lyrik zur Naturbetrachtung hinlenkt, so trägt andrerseits die Naturphilosophie starke lyrische Züge und Spuren an sich. Zunächst tritt diese Naturphilosophie ja z. T. in poetischer Form auf, und wenn wir ihren Ursprung und Charakter nicht nach ihrem Ausläufer Demokrit beurteilen und nicht nach den nur indirekt oder in dürftigen Fragmenten bekannten Denkern beurteilen, so gibt sie sich in weitem Masse als Poesie. Es wird niemand die Versdichtung des Xenophanes, Parmenides, Empedokles, von denen wir neben Heraklit gerade die meisten Bruchstücke haben, für zuzufällig, für leere Form halten. Xenophanes, von dem ja die beiden anderen abhängig, ist

Rhapsode, und es ist doch nicht gleichgiltig, dass dieser erste griechische Philosoph, der in grösseren Fragmenten zu uns spricht, der weithin nachwirkende Vater einer Hauptrichtung der „Naturphilosophie“, die Poesie von Berufswegen pflegt und seine Weisheit vorbringt im Bewusstsein der Konkurrenz mit anderen Dichtern. Man sage nicht, die dichtenden Naturphilosophen seien ja Epiker. Abgesehen davon, dass gerade Xenophanes ja auch Lyrik (*ἐλεγείας καὶ ἰάμβους* Laert. Diog. IX 18) gibt, macht doch der Hexameter nicht das Poetische. Die ionischen Naturphilosophen schreiben nicht in Versen, und doch ist die Prosa des Heraklit poetischer noch als die Poesie des Parmenides. Woher diese Unzerstörbarkeit des Poetischen auch in der verslosen Sprache? Episches, Dramatisches, Didaktisches lassen sich ganz in die Prosa des Erzählens, Darstellens, Lehrens auflösen, Lyrisches nicht. Dort ist ein selbständiger Stoff, ein objektiver Inhalt, der sich in seiner poetischen Form vom Dichter selbst ablösen lässt, hier in der Lyrik aber ist gerade das Verhältnis des Dichters zum Stoff, das Verhältnis des Subjektes zum Objekt, des Ich zur Welt das Wesentliche. Aber eben dies gilt ja auch für den Naturphilosophen. Welchen Eindruck ihm die Welt macht, wie sie ihm erscheint, und was sie ihm bedeutet, das sagt der Lyriker und der Naturphilosoph, denn Naturphilosophie ist mehr als Naturbeschreibung, ist Deutung der Natur, durch die sie dem Geiste und seinem Bedürfnis näher gebracht wird.

In dreifacher Weise bekundet die antike Naturphilosophie, dass hier ein Ich seine Beziehung zur Welt sucht, sein Weltverhältnis erfassen will, dreifach bekundet sie also ihren stark subjektiven Charakter, darin ihre Gemeinschaft mit der Lyrik. Alle drei Momente kehren in der Renaissancephilosophie wieder, zielen mehr oder minder auf die mystische Einheit der Seele mit der Natur und gehören überhaupt zum Wesen der Mystik.

Selbstgefühl.

Das Erste ist das ungeheure Selbstgefühl und der ganz persönliche Ton dieser Naturphilosophen. Sie verstecken sich nicht hinter dem Gegenstand wie der Spezialforscher, wie auch der Epiker und Dramatiker, sie sagen: „Ich“, und sagen es so laut wie nur noch der Lyriker. Sie sagen: ich denke, ich erkenne, ich rede. Ich will verkünden, woraus alles entstand, ich will von neuem anhebend zurückkehren, Rede aus Rede ableitend, ich flehe dich an, Muse, erhöre mein Gebet, nun da ich eine gute Lehre über die seligen Götter kundtue, du aber vernimm zuerst die vierfache Wurzel aller Dinge, höre des Beweises untrüglichen Gang u. s. w.: so persönlich spricht z. B. Empedokles (s. Frg. 4. 6. 8. 17 35. 38. 131, vgl. noch Frg. 1. 9. 21. 23. 24. 25. 62 — ich citiere die Fragmente der Vorsokratiker nach der neuen Ausgabe von Diels) und wohlgemerkt, es sind gerade seine

Hauptlehren, die er mit so starkem subjektiven Akzent, als persönliche Dogmen vorbringt. Gleiches gilt von Parmenides, der Frg. 11 erklärt, er beginne zu reden, wie Erde und Sonne und Mond und der gemeinsame Äther und die himmlische Milch und der fernste Olympos und der Sterne heisse Kraft zur Geburt drängten. Er lässt sich von seiner weisen Göttin verheissen, dass er alles erfahren solle (Frg. 1), dass er vor dem einen Gedankenwege zu warnen sei, ihm nur Mut bliebe zu jenem, ihm diese Rede nicht zu gestatten sei, ihm jene Verkündigung zu beherzigen nötig sei u. dgl. (Frg. 4. 6. 7. 8.). „Somit beendige ich das zuverlässige Reden und Denken über die Wahrheit; von hier an erfahre der Sterblichen Wahn, meiner Verse trügerischen Bau vernehmend," „ich offenbare dir diese ganze scheinbare Welteinrichtung, dass dich keine menschliche Lehre überhole" (Frg. 8). Mit souveräner Geste lenken diese Dichter ihren Darstellungsstoff, ihren Gedanken- und Redestrom. „Jetzt schreite ich zu einer andern Rede und werde den Pfad weisen", singt Xenophanes.

Man sage nicht, Xenophanes, Parmenides, Empedokles kommen durch die dichterische Form zum persönlichen Ton. Es ist eher umgekehrt. Er durchbricht auch eher die epische Form, und Heraklit redet ohne Verse noch persönlicher: Die Menschen verstehen sich nicht auf Worte und Werke, wie ich (*ἐγώ*) sie behandle, jegliches nach seiner Natur untersuchend und erklärend, wie sich's verhält (Frg. 1). „Einer gilt mir zehntausend" (Frg. 49). „Alles was sichtbar, hörbar, lernbar ist, das ziehe ich (*ἐγώ*) vor" (Frg. 55). „Ich habe mich selbst erforscht" (Frg. 101, vgl. Frg. 50. 108). Aber auch die nüchterneren jüngeren Naturphilosophen vergessen sich nicht über ihren Lehrgegenständen. Mit welchem Selbstgefühl schliesst selbst Anaxagoras ein Hauptstück seines Systems: Das ist also meine Erklärung über die Ausscheidung (Frg. 4). In allem ist alles enthalten, wie ich oben dargelegt habe (Frg. 12). *Καλῶς μοι δοκοῦντι* — so beginnt Archytas seine Harmonik, und ähnlich Diogenes von Apollonia seine Schrift über die Natur: *λόγου παντὸς ἀρχόμενον δοκεῖ μοι.* Und dieses *δοκεῖ μοι*, in dem sich eben das subjektiv dogmatische Bewusstsein ausspricht, hat es dem ruhigen Denker und Forscher so angetan, dass es in seinen wenigen Fragmenten fünf mal erscheint (Frg. 1. 2. 5. 8) und zwar gerade zur Eröffnung der Lehrstücke und wo er über Gott und das All den Mund recht voll nimmt. Selbst Demokrit hat dies *δοκεῖ μοι* in seinen so persönlichen Aussprüchen über Kinderbesitz (Frg. 276. 277).

Überhaupt dieser reifste, wissenschaftlichste der Naturphilosophen spricht doch so viel von „ich" und „wir", dass man seinen Sprachgebrauch für die erste Person angemerkt hat (Apoll. de pron. p. 65, 15. 92, 20 Schn.); ist es nicht tragikomisch, dass sich als eins der beiden Bruchstücke gerade seiner Astronomie nur das Wort „meiner" notieren lässt (Diels Frg. 13)? Und wie der naturphilosophische Dichter Ion von Chios seinen „Drei-

kampf" beginnt: ἀρχὴ δέ μοι τοῦ λόγου, so hat Demokrit wahrscheinlich an den Anfang seiner naturphilosophischen Hauptschrift die Worte gestellt: Folgendes sage ich über das All (Frg. 163). Er habe diese Schrift, so meldet er autobiographisch, 730 Jahre nach der Eroberung Trojas verfasst, und weiter, er sei jung gewesen, als Anaxagoras alterte (Laert. Diog. IX 41), und er klagt staunend: „ich kam nach Athen, und niemand kannte mich" (ib. 36). Man darf ihm hiernach wohl mit Zeller, Gomperz u. a. die Clem. Strom. I 15, 69 p. 356 P überlieferten Worte zutrauen: Ich (ἐγὼ) aber bin von meinen Zeitgenossen am meisten auf Erden herumgestreift in weitesten Forschungen und habe die meisten Zonen und Länder gesehen und die meisten Gelehrten gehört, und in der Zusammensetzung der Linien mit Beweis hat mich noch keiner übertroffen, auch nicht die ägyptischen Feldmesser." Es ist ganz der Ton, in dem die Renaissancephilosophen von sich sprechen, wie etwa Cardanus sich den siebenten grossen Arzt seit der Schöpfungszeit nennt, wie nur alle tausend Jahre einer käme, oder wie Lorenzo Valla in seinen Elegantien seit Jahrhunderten zum ersten Mal wieder wirkliches Latein geschrieben und 2000 Dinge gelehrt zu haben behauptet, die vorher unbekannt gewesen, oder wie Kepler schliesst: ich werfe das Los und schreibe das Buch, ob es das gegenwärtige Geschlecht lesen wird oder ein zukünftiges, das ist mir einerlei, es kann seine Leser erwarten, oder wie Bruno sich vorstellt als „ein bei den ersten Akademieen Europas bekannter, erprobter und überall wohlaufgenommener Philosoph, niemandem als den Barbaren und Unedlen fremd", oder der stille Gelehrte Reuchlin auftrotzt: „Es ist vor mir keiner gewesen, der sich unterstanden hätte, die Regeln der hebräischen Sprache in ein Buch zu bringen, und sollte dem Neide sein Herz zerbrechen, dennoch bin ich der Erste. Exegi monumentum ære perennius". Oder wie Paracelsus sich rühmt: „Hab also die hohen Schulen erfahren lange Jahr bei den Deutschen, bei den Italischen, bei den Frankreichischen und den Grund der Arznei gesucht, mich nicht allein derselben Lehren und Geschriften und Büchern ergeben wöllen, sondern bin weiter gewandert gen Granada, gen Lissabon — durch Hispanien, durch Engelland, durch die Mark, durch Preussen, durch Littauen, durch Polen, Ungarn, Wallachei, Siebenbürgen, Kroatien, auch sonst andere Länder nit not zu erzählen und in allen den Enden und Orten fleissig und emsig nachgefragt, Erforschung gehabt gewisser und erfahrener wahrhaften Künsten" etc.

Eifrige Wanderer sind ja die griechischen Naturphilosophen, gerade so wie die der Renaissance — ein Zeichen wieder, dass die Naturerkenntnis aus dem individuellen Lebensdrang stammt, der den Wanderer treibt und damit zur erweiterten Anschauung führt. „67 Jahre sind es bereits, die meinen Geist durch das Hellenische Land auf und ab treiben", singt schon Xenophanes, „doch ich warf mich von Stadt zu Stadt". Der in all diesen

Äusserungen vortretende Hang zum Autobiographischen kehrt wohl in den Zeiten des Cardanus wieder, aber er ist, wenn man nicht unechte Briefe zählt, der späteren Antike, einem Plato und Aristoteles gerade so fremd wie einem Spinoza und Kant. Descartes' Meditationen sind das letzte Stück Renaissance. Aber man vergesse nicht Augustin. Das Confiteor ist die natürliche Form der Mystik. Ihr wird alles persönliches Erlebnis.

Das Selbstbewusstsein der antiken Naturphilosophen ist z. T. ein generelles — „wir" sagen sie sehr oft (z. B. Anaximenes Frg. 2 und 3, Xenophanes Frg. 33, Heraklit 21. 77, Melissos 8, Anaxagoras 4. 19. 21, Demokrit 7. 9. 10. 117, Archytas 1) und meinen damit sich als Menschen und namentlich als Subjekt der Erkenntnis; weit lebendiger aber ist ihr individuelles Selbstbewusstsein. Sie wissen und sagen, dass ihr eigener „Weg abseits führt von der Menschen Strasse" (Parmenides Frg. 1, Empedokles Frg. 2) und sie hören nicht auf, gegen „den Wahn der Sterblichen", gegen die Meinungen und Irrungen der Menge zu streiten (Xenophanes Frg. 14, Heraklit Frg. 1. 2. 5. 17. 57. 72 etc., Parmenides Frg. 1. 6. 8, 50 ff., Empedokles Frg. 2. 11. 39, Anaxagoras Frg. 17, Demokrit Frg. 117 etc.). Und mit welcher Leidenschaft streiten sie. „Einfältige", schilt Empedokles die Menschen (Frg. 11), „Erbärmliche, ganz Erbärmliche" (Frg. 141)! Gegen wen alles eifert Xenophanes in seinen paar Fragmenten: gegen die Mythendichter (Frg. 1), gegen die Athletenverehrer (2), gegen seine prunkenden Mitbürger (3), gegen Homer und Hesiod (11 f.), gegen die anthropomorphen Göttervorstellungen (14 ff.), gegen Simonides „den Knicker" (21). Ist doch selbst Demokrit gar feindlich gegen Anaxagoras (Frg. 5) und gegen die sophistischen „Zänker und Seildreher" (Frg. 150). Hasswütig warnt Parmenides (Frg. 6) vor dem Heraklitismus, vor jenen „Nichtswissend einherschwankenden Sterblichen, den Doppelköpfen, denen Ratlosigkeit den schwanken Sinn in der Brust lenkt, die dahintreiben, stumm zugleich und blind, starrend, eine urteilslose Sippschaft." Heraklit selbst aber ist ja der wildeste dieser heissen Polemiker. Wie schlägt er nach allen Seiten um sich, dass kaum einer vor ihm besteht, gegen die Menschen, die alle sein Wort nicht verstehen, nicht wissen, was sie im Wachen tun (Frg. 1), nicht verstehen, was sie vernommen, wie Taube anwesend abwesend sind (Frg. 34), sich in der Weltanschauung betrügen lassen (56), gegen die, die Bänkelsängern trauen und den grossen Haufen zum Lehrer haben (104), gegen Götzenanbeter und Bacchanten (5. 14 f.), gegen seine Mitbürger, die sich allesamt aufhängen sollten (121), gegen den gelehrten Unverstand des Hesiod und Pythagoras, Xenophanes und Hekataios (40), gegen Homer und Archilochos, die man mit Ruten herauspeitschen solle (42). Es wimmelt bei Heraklit an Vergleichen mit Kehricht, Mist, Kot, mit Ochsen, Hunden, Eseln u. s. w. (Frg. 4. 5. 9. 13. 29. 96. 97. 124 etc.). Aber auch z. B. bei Xenophanes bilden ja ein

Hauptargument in seinem Kampf gegen den Götteranthropomorphismus derbe Tiervergleiche (Frg. 15), und selbst bei Demokrit scheint es daran nicht zu fehlen (vgl. Frg. 147). Es ist wieder das starke Selbst- und Lebensgefühl, das aus diesem kräftigen Naturalismus spricht und so aus Menschenflucht zur Naturbetrachtung führt.

All dieses wilde Umsichschlagen, diese Menschenverachtung, diese Leidenschaft und bilderreiche naturalistische Derbheit der Polemik gegen Glaubensformalisten und gelehrte Autoritäten lässt sich wieder illustrieren durch Parallelen aus der Renaissance. Man höre Lorenzo Valla, den Invectivenschleuderer, der so ziemlich alle Autoritäten der Scholastik angriff und das Kloster dem Asyl des Romulus vergleicht, weil sich die Hefe der Menschheit darin sammle, oder Petrus Ramus, der öffentlich die These verficht: quæcunque ab Aristotele dicta essent, commentitia esse, oder Cardanus, der die Menschheit ausser wenigen Weisen einteilt in bloss Betrogene und betrogene Betrüger, oder Paracelsus, der die Galenisten gemalte Ärzte nennt, die ihre Torheit mit roten Hüten bedecken, und der die höchste medizinische Autorität, den Canon des Avicenna öffentlich verbrennt, oder Bruno, der erzählt, wie im Disput mit ihm, dem „Bändiger hochmütiger widerbellender Dummheit", „jenes Hühnchen im Weg", „jenes Schwein", das die Oxforder Akademie, „die Witwe wahrer Wissenschaft", ihm entgegengestellt, 15 mal stecken blieb, oder gar die wilde declamatio des Agrippa von Nettesheim (de incertitudine et vanitate omnium scientiarum et artium) in der er wie ein Hund beissen, wie eine Schlange stechen, wie ein Drache verwunden will, den Hof eine Schule der Laster nennt, die Adligen an ihren Wappen erkennen will als Raubtiere, die Mönche an dem Strick, den sie tragen und verdienen, die Soldaten Räuber, die Juristen Rechtsverdreher, die Theologen Volksverführer schilt u. s. w. u. s. w. Es sind Zeiten voll Kampf und derbem Spott im Kampf, die Zeiten der Briefe gegen die Dunkelmänner und des Lobs der Narrheit.

Und ähnlicher polemisch-satirischer Geist durchzieht gerade die Epoche der griechischen Naturphilosophie und präludiert wiederum in der Lyrik. Es ist nicht nur die Kriegs- und Parteileidenschaft, die in Tyrtäus und Alkäus, Theognis und Solon singt, es sind all die Klagen und Anklagen der Elegiker und vor allem der bittere Spott eines Archilochos, Simonides d. ä. und Hipponax. Und man bedenke, Jonien die Heimat sozusagen der kritischen Lyrik im Gegensatz zum feiernden Melos, die Heimat der Elegie und Jambographie — unmittelbar bevor es die Heimat der Naturphilosophie wurde; ja die Geburtsorte stimmen überein: Milet, Samos, Kolophon, Ephesos, die Städte, denen Kallinos, Simonides, Phokylides, Mimnermos, Hipponax entstammen, sind die Heimatstädte aller grossen Philosophen des sechsten Jahrhunderts. Überall geht der klagende und spottende Dichter dem Denker

voran. Xenophanes, der Philosoph von Kolophon, wo in Hermesianax und Phönix spät noch Elegie und Jambos blühen, schreibt ja selber Elegien und Parodien, und in Epicharm's Dichtung greifen wir geradezu die Einheit des Komikers und des Philosophen. Hipponax, den man den Erfinder der Parodie nannte, der ältere Landsmann des Heraklit und später des Anaxagoras, zeigt einen wilden Sarkasmus und eine Derbheit der Schilderung, die wohl nachwirken konnten. Die satirischen Dichter, namentlich Archilochos und Simonides, sind den Naturphilosophen im Heranziehen der Tierwelt zu Parallelen mit dem Menschen vorangegangen. Der Spötter ist wohl der erste Realist und Naturalist; er zeigt mit Fingern auf das Charakteristische und schärft die Anschauung des Wirklichen. Er schafft sie nicht allein, er ist schon Reaktion. Die bewusste Wirklichkeit setzt sich ab zwischen zwei Gefühlsübertreibungen, zwischen Ideal und Karrikatur, zwischen Sehnsucht und Spott, zwischen Elegie und Jambos.

In Spott und Klage schärft sich das kritische Bewusstsein, hebt sich das Selbstgefühl — das haben die Naturphilosophen von den Lyrikern empfangen. „Kein Wagensieger mit all seinen Preisen ist des Preises würdiger wie ich (*ὥσπερ ἐγώ*). Denn höher als Männer- und Rossekraft steht unsere Weisheit.“ So singt Xenophanes (Frg. 2). Und wer ist wohl der Mann, „dessen Ruf durch ganz Hellas dringt und nimmer verklingen wird, so lange Hellenen Lieder singen“ (Frg. 6)? Und öfter versichert dieser oder jener Naturphilosoph, dass die Lehren, die er künde, ewig sind und Frucht tragen, von den Sterblichen ungewusst und unverstanden und zugleich unübertroffen, dass die Wahrheit über alles ihm offenbart sei, dass gegen sie alle Menschenschätze und selbst der Perserthron wertlos (Heraklit Frg. 1, Parmenides 1. 8, 60 f. 10, Empedokles 4. 5. 17, 25 f. 110. 114, Demokrit 35. 118. 299). Es ist ein Selbstgefühl, so autoritätsfeindlich, so souverän und übermenschlich, wie es wohl nur noch in der Renaissance wiederkehrt. Man höre nur Paracelsus: „Ich sage euch, mein Genickhaar weiss mehr denn ihr und alle eure Scribenten, und meine Schuhriemen sind gelehrter denn euer Galenus und Avicenna, und mein Bart hat mehr erfahren, denn alle eure hohen Schulen. Mir nach ihr, mir nach Avicenna, Galen u. s. w., mir nach und ich nicht euch nach, ihr von Paris, ihr von Montpellier, ihr von Schwaben u. s. w., ihr Inseln im Meer, du Italia, du Athenis u. s. w., mir nach und ich nicht euch nach, Euer wird keiner im hintersten Winkel bleiben, an den die Hunde riechen, ich wird Monarcha und mein wird die Monarchei sein, und ich führe die Monarchei und gürte euch eure Lenden.“ Paracelsus fühlt sich als Magier, wie ja von seinen Wunderkuren die Lande voll sind, und noch an seinem Grabe Leute um Heilung beteten. Durch ihn mag man Empedokles verstehen (Frg. 112): „Ich (*ἐγώ*) aber wandle jetzt vor euch als unsterblicher Gott, nicht mehr als

Sterblicher, bei allen geehrt, wie sich's gebührt, das Haupt mit Tänien umwunden und blühenden Kränzen. Sobald ich die blühenden Städte betrete, werde ich verehrt, und unzählige folgen mir, den Pfad zum Heile erkundend. Die einen verlangen Weissagungen, die andern fragen ob mannigfacher Krankheiten u. s. w." Jener Wundermann, den Empedokles (Frg. 111) in Selbstverheissung anreden lässt, dem allein es gegeben sei, alle Gifte zu kennen, und Krankheit und Alter zu wehren, Winde, Regen, Trockenheit zu bannen und zu rufen und Tote zu erwecken, das ist durchaus der Magier, von dem die Renaissancephilosophen, namentlich Agrippa, träumen, der im Besitz höherer Naturkräfte Wunder tut, Schicksale aus den Sternen weissagt, alle Gebrechen heilt und gerade auch Tote erweckt. So ungeheuer schwillt das Selbstgefühl des Empedokles, dass er (Frg. 113) von seinen Taten nicht viel Aufhebens machen will, als wären es für ihn Grosstaten: „stehe ich doch hoch über den jammerbeschwerten Sterblichen". Er weiss sich höheren Ranges und fühlt sich degradiert zum Verkehr mit den irdischen Wesen, so bekennt er (Frg. 119).

Man hüte sich, dies lyrische Aufschwellen des Selbstgefühls bis ins Phantastische als blosse, leicht abzuschneidende Dichterzugabe zu nehmen. Ich behaupte, die alte Naturphilosophie war unmöglich ohne jenes Selbstgefühl, wie es zuerst die Lyrik gesteigert zum Ausdruck brachte, ja gerade unmöglich ohne sein Wachstum ins Ungeheure. Denn diese gesamte Naturphilosophie ist ja eine gewaltige Paradoxie, und mehr, eine Kette von gewaltigen Paradoxieen, zu deren jeder ein Prophetenmut gehört, ein unaufhörlicher Widerspruch gegen allen Augenschein und gegen alle geltende Meinung. Diese ganze Naturphilosophie ruht auf der Bestreitung alles Entstehens und Vergehens und stellt sich darin überall in ausgesprochenen Gegensatz zur „Meinung der Hellenen", zum „Wahn der Sterblichen". Welches riesenstarke, subjektive Bewusstsein, welches felsenhohe Vertrauen auf das eigene geistige Bedürfnis gegenüber der objektiven Erfahrung muss selbst in dem Naturforscher Demokrit gewohnt haben, wenn er die Stirn hat, seine Lehre auf die These zu bauen, dass das Nichts nicht weniger existiere als das Etwas. Den Fluss und Widerspruch aller Dinge konnte Heraklit doch nur von einer souveränen Stärke des eigenen Identitätsgefühls aus vergleichend finden. Umgekehrt spiegelt sich in der altjonischen und eleatischen Forderung der Einheit des Urstoffs resp. des Seins die Einheit des Selbstbewusstseins. Man verkenne nicht den heroischen Eigentrotz, mit dem Parmenides, Zenon und Melissos in stetem Bewusstsein der ungeheuerlichen Paradoxie alle Vielheit und alles Werden leugnen, d. h. ja sich blind machen gegen die sichtbare Welt. Parmenides spricht es aus, dass „Denken und Sein dasselbe" sei (Frg. 5), dass nur ein Seiendes denkbar sei (Frg. 6). Er empfindet also das Sein zugleich als Inhalt seines denkenden Bewusstseins,

und wirklich, die Welt zieht sich dem Eleaten als Einheit eben in seinem Bewusstsein zusammen. Schon den Xenophanes lässt Timon (Sext. Pyrrh. I 224) sagen: „wohin ich auch meinen Geist schweifen lasse, alles löste sich in eine geschlossene Einheit auf.“ Ausdrücklich aber bekennt es Parmenides: „Sieh doch, wie das Abwesende dem Geiste (dem Bewusstsein) so sicher gegenwärtig ist; denn nicht kannst du ja das Seiende aus dem Zusammenhang des Seienden abschneiden“ (Frg. 2). „Ein Zusammenhang bietet sich mir, woher ich auch beginne; denn dorthin werde ich auch zurückkehren“ (eben im Kreis des Bewusstseins) (Frg. 3). Aus der Stärke ihres Bewusstseins heraus sind alle diese Naturphilosophen scharfe Kritiker der Sinne (vgl. Heraklit Frg. 107, Parmenides 1, 35, Empedokles 2. 4, Anaxagoras 7. 21, Demokrit 7--11. 125), und namentlich Heraklit übt und fordert die Selbsterkenntnis (Frg. 101. 116).

Die konventionelle, äusserliche Auffassung jener Naturphilosophen als so selbstvergessen auf das Objekt gerichteter Naturforscher gibt eben ein ganz falsches Bild. Es ist in ihnen ein sehr bewusstes Ringen zwischen Subjekt und Objekt, ein brennendes Verlangen die Anschauung im Denken dem Geiste gerecht zu machen, ja im Grunde wollen und geben sie nichts als eine Kritik der Anschauung aus dem Konsequenzbedürfnis, d. h. aus der Einheit des Bewusstseins. Und sie empfinden die Erkenntnis nicht als passive Erfahrung, sondern als einen Akt ihres Selbst, als ein Schreiten ihres Geistes. Xenophanes zeigt „den Weg“ (Frg. 7), Parmenides hört garnicht auf die „Wege“ der Forschung zu beschreiben (Frg. 4. 6. 7. 8), und auch Empedokles spricht viel von „Weg“, „Gipfel“ und „Zielen“ der Lehre, vom „Pfad“ der Gesänge, vom „Gang“ des Beweises u. s. w. (Frg. 17. 24. 35. 62). Man bedenke, diese uns bis zur Leerheit geläufigen Ausdrücke hatten einmal lebendige Farbe. Die Lehre des Parmenides ist ja ausdrücklich in ihrer ganzen Disponierung geradezu angelegt auf das Bild der zwei Wege. Er beginnt ja (Frg. 1) damit seine Fahrt zum Lichte zu beschreiben, wie die Rosse ihn trugen, soweit sein Herz begehrte, auf den ruhmreichen Weg, der den wissenden Mann zu allem führt. Er vergisst nicht das Knirschen der Wagenachse, nicht den Schleier der lenkenden Heliadenmädchen; er schenkt sich nicht das Kleinste in der Beschreibung des Tores, das er durchfahren muss, zum gnädigen Empfang am Haus der Wahrheit. Was soll das breit ausgeführte Bild? Zum mindesten zeigt es, dass die Erkenntnis einem Parmenides nicht einen bloss intellektuellen Prozess, sondern zugleich ein mächtiges Gefühlserlebnis bedeutet, dass er sein ganzes Selbst dabei mitgezogen und erhoben fühlt, und da nun einmal die Erlebnisse der Seele sich nur in Bildern aussprechen lassen, malt er mit dickem Pinsel die schwere Fahrt zum Licht und das schwer zu entriegelnde Tor der Wahrheit.

Die Erlebnisse der eigenen Seele in Phantasiebildern ausgestalten — das ist echteste Lyrik, und wenn sie kosmisch werden, echteste Mystik. Empedokles übertrifft hier noch den Eleaten, da er die Schicksale seines göttlich gefühlten Ich als Seelenwanderungen ausmalt: „Ich weinte und jammerte, als ich den ungewohnten Ort schaute“ (Frg. 118). „Aus welcher Ehrenstufe und welcher Glückeshöhe bin ich herabgesunken in die Gemeinschaft der Sterblichen?“ Man muss fragen, wie dieser anscheinende Phantast gerade der Begründer der Elementenlehre werden konnte. Zeller findet keine Brücke zwischen der Naturphilosophie und der Seelenlehre des Empedokles. Die Seelenwanderungslehre entspringt einem ungeheuer geschwellten Selbstgefühl, das die Schranken des leiblichen Individuums sprengt und das Subjekt seine Existenz über die objektiv gegebenen Grenzen erweitern lässt. Aber eben weil es sich so intensiv als Subjekt, als Person fühlt, scheidet es um so mehr die Objekte als Objekte ab, als wechselnde Materialien, Schalen, Gestalten des Subjekts. Je mehr das Individuum sich als Kraft fühlt, desto bewusster werden ihm die Stoffe als Stoffe. Das intensivste, einheitlichste, festeste Eigengefühl gerade erfasst die Extensität, die Vielheit und den Wechsel der Elemente. Die Natur wandelt alles, lehrt Empedokles Frg. 126, indem sie die Seelen mit fremdem Körperkleid umhüllt. Die sündigen Seelen müssen ins irdische Leben eintreten. „Der Luft Kraft jagt sie zum Meer, das Meer speit sie auf den Erdboden aus, die Erde bringt sie zu den Strahlen der leuchtenden Sonne, die sie wieder den Wirbeln der Luft zuwirft. — Einer empfängt sie vom andern, alle aber verabscheuen sie. Zu diesen (Seelen) gehöre jetzt auch ich“ (Frg. 115). „Ich war bereits einmal Jüngling und Mädchen, Strauch, Vogel und meerentstammender Fisch“ (Frg. 117), d. h. er hat schon nach der Verschiedenheit der Geschlechter in grösserer oder geringerer Wärme (Aristot. part. anim. II 2. 648 a 25) gelebt, schon als Erdgewächs, als Luft- und als Wasserbewohner, also im Spiel aller Elemente. Aus dem mächtigen bleibenden Ichbewusstsein erfasst er das Wechselspiel der Elemente. So gehört bei Empedokles die scheinbar so fremde Seelenwanderungslehre tiefinnerlich notwendig zur Elementenlehre. Auch Pythagoras soll ja nach Herakleides Pontikos (Diog. VIII 4) bereits von den Wanderungen seiner eigenen Seele gesprochen haben, und die Seelenwanderungslehre ist bekanntlich die am frühesten und meisten bezeugte, die einzig sichere Lehre, die ihm selbst zuzuschreiben ist. Ein urgewaltiger Glaube an sich selbst erfüllte die Propheten Pythagoras und Empedokles; sie fühlen sich unendlich, sie können einfach an ihre kurze, enge, einmalige Existenz nicht glauben; ihr Selbstbewusstsein zeugt wider den Tod. Das übermenschliche Lebens- und Selbstgefühl zwingt zum Dogma der Wiedergeburt — das können wir heute an dem Beispiel Nietzsches verstehen, — wenn wir es verstehen. Gerade der Individualismus neigt, wie Lessing und

Lichtenberg zeigen, zu diesen Dogmen, die sogar der gottlose Hume zu verteidigen weiss. Das erhöhte lebendige Selbstgefühl drängt auch die Renaissance zur Frage der persönlichen Unsterblichkeit. Sie ist's, die damals gerade den grossen Streit der Averroisten und Alexandrinisten aufrollt und über den hier versagenden Aristoteles endlich hinausführt. Die Reflexion der Zeit drängte ja gewaltig auf Betonung der Innerlichkeit, der Persönlichkeit, die in der Reformation zum Siege kam, drängte auf Erhöhung der Seele und auf das Problem von Leben und Tod. Schon die gesteigerte opferbereite Sorge für die ewige Seligkeit, die gemalten Totentänze, Petrarcas, Poggios u. v. a. Deklamationen gegen die Todesfurcht und Klagen über die Flüchtigkeit des Lebens bezeugen es. Und hier greifen wir wieder eine Gemeinschaft mit jener antiken Renaissance, in der die Naturphilosophie entstand, und wiederum ist es die Lyrik, die in solcher Wertung des Lebens und der Seele voranging. Aber die Erhebung von Seele und Leben über die Vergänglichkeit hinaus, das Schwellen des Selbstgefühls bis zur Unsterblichkeit ist mehr als lyrisch, ist mystisch. Das mystische Gefühl ist das zum Ewigen, Unendlichen, Absoluten potenzierte lyrische Gefühl. Jenes übermächtige Selbstgefühl, das alle irdischen Schranken durchbricht, stammt nun einmal aus der Mystik. Es lässt Eckhart sprechen: wäre ich nicht, so wäre Gott nicht, und Angelus Silesius: ich selbst bin Ewigkeit.

Bedeutung von Seele und Leben.

Es ist hier noch mehr als der lyrisch-mystische Ichstil, der bei den Naturphilosophen sich fortsetzt. Es ist noch ein anderes, von sich reden und von der Seele und dem Wert des Lebens reden. Manche anscheinenden Widersprüche, die man bei Naturphilosophen, namentlich Empedokles gefunden, würden sich ausgleichen, wenn man Ich und Seele nicht ohne weiteres identifiziert hätte. Die Seele ist eine Existenzform des Ich, und so kann dasselbe Ich ohne Widerspruch in mannigfaltige, auch tierische Seelen wandern und fortdauern, wenn auch die einzelne seelische Konstitution an die körperliche Stoffverbindung gebunden wird. Das Ich kann seine Seele und alle Formen, Kräfte, Teile seiner Seele sich gegenüberstellen. Was im homerischen *τέτλαθι δὴ κραδίη* zuerst anklingt, die Anrede an sein Herz ist ja seit Archilochos Lieblingswendung der alten griechischen Lyrik, die gar viel vom Leben der Seele erzählt und ihre verschiedenen Formen und Kräfte bereits, wenn auch nie systematisch gegenüberzustellen, so doch einzeln hervorzuheben beginnt (s. das Nähere bei W. Schrader, die Seelenlehre der Griechen in der älteren Lyrik, Philos. Abh. für Haym S. 1 ff.). Die griechische Lyrik hat zuerst das Innenleben mächtig hervortreten lassen. Die

Innerlichkeit liegt im Wesen der Lyrik, aber ihr Hervortreten war in diesem so stark auf das plastisch Anschauliche gerichteten Volke von besonderer Bedeutung.

In den Naturphilosophen fehlt nicht, sondern steigert sich eher dieser Innenzug. Ihre Weisheit, die ihnen ja so viel höher gilt als Körperkraft (Xenophanes Frg. 2), solle man, so fordert Empedokles, „bergen drinnen im Schlund der Brust" (Frg. 3) und tief einprägen, dass sie „ewig gegenwärtig" ist, aber nicht nur für den Intellekt; denn die Lehren „wachsen von selbst in den Charakter hinein, wo eines jeden Wesenskern ruht", und was sonst bei Menschen gelte, versinke dagegen (Frg. 110). Noch tiefer schaut Heraklit in das Ringen, Wachsen und Leuchten der Seele und wertet sie so hoch wie kaum einer der Späteren. „Der Seele gehört das Wort, das sich selbst nährt" (Heraklit Frg. 115). „Augen und Ohren lügen den Menschen, die Barbarenseelen haben" (107). Heilmittel nannte er die auf die Seele wirkenden (68). „Mit dem Herzen zu kämpfen ist schwer. Denn was man auch wünscht, erkauft man um seine Seele" (85). *Ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων* (119, ein Wort, das durch die beste Übersetzung verkleinert wird). „Der Seele Grenzen kannst du nicht entdecken, auch wenn du alle Wege abwandelst; so tiefen Grund hat sie" (45). Die Seele unendlich und unergründlich, ein Mysterium — so mochte es J. Böhme zu Mute sein, wenn er in sich hineinschaute. Leichname sollte man eher wegwerfen als Mist — poltert Heraklit (Frg. 96) in fanatischem Seelenkultus. Dass die Seele das Wesen, der Leib nur die Hülle, und die Güter der Seele weit höher zu achten als die des Leibes, predigt auch Demokrit oft genug in seinen ethischen Fragmenten, die ja übrigens, auch wenn sie zur Hälfte unecht sein sollten, noch weit zahlreicher wären, als seine naturphilosophischen. Er ist seinen Schriften nach ebensogut Philologe und Ästhetiker.

Überhaupt ist es ja unmöglich, um vor ihm die Reihe der grossen Naturphilosophen zu durchwandern, den Praktiker Thales, den Koloniefuhrer Anaximander, den sittlich-religiösen Reformator Pythagoras und die so stark politische Ordensgemeinschaft der Pythagoreer mit ihrer wortreichen Ethik, den volksfeindlichen Eiferer Heraklit, den Rhapsoden Xenophanes, den Gesetzgeber Parmenides und den Tyrannenfeind Zenon, die beide in ihrer Lebensrichtung als *ἄνδρες Πυθαγόρειοι* gepriesen werden (Strabo VI 1, 1), den Admiral Melissos, den grossen Demokratenführer und prophetischen Zauberer Empedokles, in dem Aristoteles den Schöpfer der Rhetorik sieht, — es ist unmöglich, all diese als reine Naturforscher zu nehmen, und selbst der einzige Anaxagoras wird sich mit seinem Freunde Perikles nicht bloss über die Sterne unterhalten haben. Jene Männer stehen im Leben, sie leben in einer schicksalsreichen, stürmischen, politischen und sozialen Übergangsepoche, da im Orient mächtige Reiche wie Kinderspielzeug zerbrechen, andere emporsteigen und gerade

die Heimatsstädte der Philosophie in Gefahr und Knechtschaft reissen, da diese Städte zudem von wilden Parteiwirren widerhallen, da überall in Hellas das Bürgertum empordringt über die Aristokratie, überall Tyrannenthrone sich aufrichten und stürzen. Und diese grossen Naturphilosophen steigern noch die Lebenswandlung als Führer, Wanderer, Auswanderer, sie fördern, geniessen das Leben und sie leiden daran. Sie werten das Leben, sie richten es und suchen ein neues. Die Antike spricht vom *Πυθαγόρειος καὶ Παρμενίδειος βίος* (Cebes tab. 2), aber auch der „weinende" Heraklit und der zwar nicht immer lachende, aber doch „über die Wohlgemutheit" schreibende Demokrit und der vegetarische Liebesapostel Empedokles vertreten eine Lebensstimmung, verfechten ein Lebensideal. Es war die Zeit, da der Grieche das Leben fühlte, da die griechische Seele geboren ward, der das Leben zu eng wird, die ein besseres, weiteres Leben sucht und ein ewiges. Die Lebensverbesserer erscheinen, Moralisten, Gesetzgeber und Reformatoren, und zu ihnen gehören namentlich die italischen „Naturphilosophen". Aber Heraklit und Demokrit predigen ja nicht minder wie Pythagoras, Xenophanes und Empedokles.

Das Wort, das Heraklit so hoch stellt, ist ihre Waffe, die sie über das Leben schwingen. In der Lyrik, der Vorläuferin auch der Rhetorik, packt zuerst das Wort durch das Gefühl den ganzen Menschen. Einst wurden die Gesetze rhythmisch abgefasst und im Sington vorgetragen, und wiederum nannte der Grieche die ersten Hymnen „Gesetze" (*νόμους*); der Zusammenhang, den Aristoteles probl. 19, 28 bemerkt, liegt wohl tiefer als Bergk Litgsch. II 163 zugeben will. Damals nun, da in Solon der Lyriker Gesetzgeber wird, da Tyrtäos' Leier Schlachten gewann, da die allerorten aufsteigende Versweisheit der Sprüche Volkserzieher ward, damals suchte und fand das Wort in der erweckten griechischen Seele eine mächtigere Resonanz. Es ist eine bedeutsame Tatsache: das Aufblühen der Lyrik und im Gefolge das Erwachen der Naturphilosophie kommen mit und bald nach der grösseren Verbreitung der Schrift im 7. Jahrhundert. Milet, die Geburtsstadt der Naturphilosophie, gibt das Alphabet, das allgemein griechisch wurde, und gibt uns die ältesten Inschriften gerade um 600, als Thales zu wirken begann. Wieder bietet die Renaissancephilosophie eine Parallele, da sie der Erfindung des Druckes folgt. Man wird heute nicht mehr hier mit Dubois-Reymond post hoc ergo propter hoc sagen. Nur die Seele, die etwas zu sagen hat, sucht und benützt neue Wege der Mitteilung. Allerdings der erleichterte breitere Weg der Mitteilung lockt dann wieder, zumal im Wetteifer, mehr und mehr zu sagen. Die Schrift wirkt erst geistig individualisierend und dann ernüchternd. Indem sie das Gedächtnis entlastet, lockt sie das eigene Urteil hervor. Die Poesie, durch die Schrift ihres mnemotechnischen Wertes entkleidet, wird Kunst, und die Mitteilung wird

Prosa, unpersönliche, abstrakte; das Reich des Intellektuellen, Objektiven verselbständigt sich durch die Schrift. Aber den Übergang zur prosaischen Wissenschaft macht die individualisierte Poesie, die Lyrik, die zuerst den Vorteil der Schrift geniesst, vom Gedächtnis, von der Tradition, auch der epischen, von der Autorität befreit, zuerst das Eigenurteil aussprechen lässt. Jeder malt da sein Bild von Welt und Leben, und die Philosophen sind hier die Fortsetzer der Lyriker.

Die Seele erhebt sich richtend über das Leben, nicht weil es damals so arm, sondern weil es so reich war, dass der erweckte Lebensdrang über das Leben hinausschwoll. Die Elegie hört nicht auf, über des Lebens Vergänglichkeit und Gebrechlichkeit sehnsüchtig zu klagen, und sie rührt damit halb unbewusst an die Fragen des ewigen Lebens. Aber auch die melische Lyrik strebt ja mit ihren Lob- und Siegesliedern, die den Helden in den Himmel erheben, über dies Leben hinaus. Gerade wie in der Renaissance trieb damals der leidenschaftliche agonistische Individualismus zu panegyrischem Heroenkult. Nie stand wohl der Ruhm höher im Preise als zu den Zeiten Pindars und der Nachfolger Petrarcas, der „die ungeheuren Männer" der Vergangenheit bewunderte und selbst so bewundert ward, dass „die apenninischen Berge vor Verlangen glühten von seinen heiligen Füssen berührt zu werden". Wie schildert aber auch z. B. Empedokles Frg. 129 Pythagoras als Übermenschen, der auf zehn und zwanzig Menschengeschlechter hinaus alles in der Welt erschaue. Der heisse Persönlichkeitsdrang fordert für seinen Helden ein Fortleben nach dem Tode, und die Unsterblichkeit des Ruhmes rührt an die Unsterblichkeit der Seele: das zeigt am besten Pindar, der voll ist von Jenseitsgedanken. Man hat den grossen Lyriker in den Kreis der Pythagoreer gestellt, und bei diesen jedenfalls hängen die Seelenwanderungslehren wie mit dem prophetischen Selbstgefühl des Meisters so mit der heroenartigen Verehrung, die er bei den Schülern genoss, zusammen. Auch von Parmenides wird überliefert (Laert. Diog. IX 21), dass er seinem gestorbenen pythagoreischen Lehrer ein Heroon errichtet habe, was damals in Unteritalien nichts Seltenes war (vgl. Diels Hermes 35. 198). „Gefallene Helden ehren Götter und Menschen", sagt Heraklit Frg. 24, und mit unnachahmlich feierlichem Gleichklang kündet er Frg. 25: *μόροι γὰρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι.* Und Heraklit lässt den Toten lebendig werden, „in der Nacht sein Licht anzünden" (Frg. 26) und ruft den Menschen zu, dass ihrer „nach dem Tode wartet, was sie nicht träumen noch wähnen" (27, vgl. Frg. 98). Empedokles aber sagt Frg. 15 in Diels' schöner Übersetzung: „Kein weiser Mann wird sich dergleichen in seinen Sinnen träumen lassen, solange wir leben, was man so leben heisst, nur solange seien wir vorhanden und widerfahre uns Schlimmes und Gutes, dagegen bevor wir Sterbliche aus den Elementen zusammengefügt und nachdem wir auseinander gegangen,

seien wir rein nichts." Selbst der Materialist Demokrit verfasst eine Schrift „über die Dinge im Hades". Und man wollte die griechische Naturphilosophie ohne den mystischen Hintergrund verstehen und sah nicht, dass das Physikalische nur Vordergrundsansicht ist!

Unbewusst hat die griechische Naturphilosophie vielleicht nur ein Problem interessiert, dasselbe, das auch die Renaissancephilosophie treibt: das Problem des Lebens. Erstaunlich zahlreich sind die Fragmente, die über die Rätsel von Geburt und Tod handeln. Es ist wieder, als wolle die Lyrik der Hochzeitssänge und Totenklagen sich in den Naturphilosophen reflexiv fortsetzen. Sie wühlen in den vom lyrischen Affekt zuerst beleuchteten, bestaunten Rätseln der Grenzen des Lebens, sie suchen Antwort auf die den Lyriker quälenden Fragen der Vergänglichkeit. Sie finden sie, indem sie Geburt und Tod aus der Welt räumen. Sie leugnen alles Entstehen und Vergehen: das ist das Grunddogma ihrer ganzen Welterklärung. Indem sie die Grenzen des Lebens wegschaffen, erfüllen sie den ungeheuren Lebensdrang, der ihr Wesen ist wie das der Renaissancephilosophen und das aller wahren Mystiker. Es ist derselbe Drang nach Existenzverewigung, der die Eleaten und alle jüngeren Naturphilosophen Werden und Vergehen leugnen lässt und damit die Grundlage ihrer Physik schafft, der ferner Heraklit jenes ewige Werden verkünden heisst, in dem nur dadurch stets Leben in Tod übergeht, dass Tod zugleich in anderer Hinsicht Leben ist (Frg. 26. 36. 62. 77), derselbe lebendige Ewigkeitsdrang, der endlich die Seelenwanderungslehren der Pythagoreer und des Empedokles hervortreibt. Man wolle doch endlich mit der allen Zeugnissen widersprechenden ebenso unberechtigten wie bequemen Gewohnheit brechen, diese Hauptlehren als Bagatellen zu behandeln, als fremde Zutat und Konzession und abergläubisches Anhängsel. Unsere Philosophiehistoriker tragen ihren Rationalismus in die Antike hinein, und nichts ist intoleranter als der Rationalismus. Die Frage der Seele, und das heisst die Frage des Lebens, ist für die alten Naturphilosophen Hauptfrage, und sie geht doch den Physiker eigentlich nichts an. Aber es ist kaum ein einziger dieser sog. *φυσικοί*, der auch nur in den dürftigen Bruchstücken, aus denen wir ihn kennen, versäumte von der Seele zu reden — das hätte man längst für die Gesamtbeurteilung beachten sollen. Selbst die alten Jonier machen keine Ausnahme; schon Thales spricht davon, dass auch der Magnet eine Seele habe (Aristot. de an. I 2. 405 a 19), und von den drei kurzen Fragmenten des Anaximenes spricht das eine von unserer Seele, ein anderes vom Unkörperlichen. Die pythagoreische Seelenlehre greift ja auch noch über die Metempsychose hinaus (Palingenesie, Harmonieseele, Sonnenstäubchenseele, Ethik der Seele). Und die andern alle, Heraklit wie Parmenides, Empedokles wie Anaxagoras, der ja nach Aristoteles die Seele von dem ihm so wesentlichen *νοῦς* nicht unterschied (Arist. de an. I 2.

404 a 25 b 1. 405 a 13, vgl. Anaxagoras Frg. 12), Diogenes von Apollonia wie schon Anaximenes und endlich Demokrit — sie alle erklären die Seele und deren Kräfte in Zusammenhang mit ihrer Physik, wofür die Einzeldaten zu bekannt sind, um hier aufgezählt zu werden (vgl. Siebeck, Gesch. der Psychol. I. 1 und Rohdes Psyche). Dies Psychologische wird von den Neueren gewöhnlich als Schlusspunkt dieser naturphilosophischen Systeme hingestellt, es ist aber eben zu fragen, ob es, überall so unentbehrlich auftretend, nicht ebensogut ihr Anfangspunkt ist, ob also die Seele nur aus der physischen Welt erklärt wird und nicht die Welt aus der Seele, dem Leben, überhaupt aus dem Menschen.

Anthropomorphismus.

Damit berühren wir den dritten, wichtigsten Punkt in der mystischen und, wie sich zeigen wird, auch in der lyrischen Anlage der Naturphilosophie: die Einheit der Seele mit der Welt, die Erhebung des Menschen zum Weltsymbol, zum Schlüssel der Welt. Solche Auffassung der Naturphilosophen scheint eine unmögliche Paradoxie, eine Umkehrung des Tatbestandes, wie sie allerdings eine Umkehrung ihrer bisherigen Auffassung bedeutet. Nehmen wir die alten Jonier. Thales erklärt die Welt aus dem Wasser, Anaximander aus dem unendlichen Urstoff, Anaximenes aus der Luft, Heraklit aus dem Feuer — wie in aller Welt kann man angesichts dieser rein physischen Urprinzipien behaupten, dass sie die Welt nach der Seele deuten? Erklären nicht vielmehr Anaximenes, Heraklit, Diogenes u. s. w. gerade die Seele für Luft resp. Feuer, also nach ihrem physischen Prinzip? Und doch trügt der Schein und hat lange genug getrogen. Man frage doch, warum sie gerade diese Weltprinzipien gewählt.

Anaximenes gibt für sich am klarsten Antwort: „Wie unsere Seele als Lufthauch uns zusammenhält, so umfasst Atem und Luft das ganze Weltall" (Frg. 2). Damit bekennt er den anthropomorphen Ursprung seines Weltprinzips. Die Welt wird erklärt nach Analogie unseres Lebens, dessen Kriterium der Atem ist. Die Welt ist für Anaximenes ein lebendes Wesen, das als solches besteht, indem es atmet. Er sucht als Weltgrund den Lebensgrund und findet ihn im Atem, ohne den es kein Leben gibt. Wie die Seele, so die Welt, sagt er — wir haben also bei ihm schon die Lehre der Renaissancemystik von der Einheit von Welt und Seele im Leben, von der Weltbeseelung. Er sucht mit seinem Prinzip der Welt in Wahrheit die Seele der Welt; er findet sie, indem er die menschliche Seele möglichst der Welt und die Welt möglichst der Seele anpasst. Er materialisiert die Seele und er dematerialisiert möglichst die Welt. Die Seele in ihrem materiellsten Kennzeichen als Lebensatem und die Welt in ihrem immateriellsten Stoff als Luft treffen zu-

sammen. Darum wählt er die Luft als Weltprinzip — er sagt ausdrücklich Frg. 3: „Die Luft steht dem Unkörperlichen nahe“, und ich sehe kein Recht, dies Zitat für unecht zu erklären, weil es zur bisherigen einseitigen Auffassung des Anaximenes weniger stimmt. Er kann ebensogut die dünne, ungreifbare Luft ἐγγὺς τοῦ ἀσωμάτου nennen, wie Heraklit sein Feuerprinzip ἀσωματώτατον (Arist. de an. I 2. 425 a 25). Er erklärt auch Hippolyt. Refut. I 7 die Luft als solche für unsichtbar und nur spürbar in den Empfindungen von Kälte und Wärme, Feuchtigkeit und Bewegung, und von hier aus, also von der menschlichen Empfindung aus, subjektiv konstatiert er als Eigenschaften und Entwicklungen der Luft ihre Beweglichkeit, ihr Warmwerden, ihr Kalt- und Feuchtwerden, und die beiden rein empfindbaren Grundprozesse der Luft, Kaltwerden und Warmwerden, setzt er eins mit Verdichtung und Verdünnung der Luft, also mit stärkerer oder schwächerer Materialisierung. Und selbst dafür beruft er sich auf eine Erfahrung am Menschen, die er auf die Welt überträgt: die mit gepressten Lippen hervorgestossene Luft sei kalt, die mit offenem Munde gehauchte warm.

Er betont die unaufhörliche Bewegung und Wandelbarkeit der Luft – kein Zweifel, dass ihn auch dies, wie schon Simplicius wissen will, zur Wahl des Prinzips bestimmt hat. Aber eben in dieser betonten Beweglichkeit zeigte sich die Luft als Symbol der Lebendigkeit, zeigte sie ihre Fähigkeit zum Lebensprinzip, ihre Analogie und Gemeinschaft mit der ewig beweglichen Seele. Unser Lebensodem stammt aus dem Weltodem. „Weil wir durch dessen Ausfluss entstehen (also wieder der Mensch als Grund der Welterkenntnis!), muss er unendlich und reich sein, da er niemals ausgeht“ (Frg. 3). Wer die zugleich persönlich-symbolische Fassung des Weltodems einsieht, wird nicht mit Zeller an dem Prädikat „reich“ Anstoss nehmen. Anaximenes nennt Frg. 2 sein Weltprinzip auch πνεῦμα — nicht in der späteren rein geistigen Bedeutung, wohl aber in der Bedeutung von Lebensgeist. Seine Weltauffassung ist gerade so wenig rein „pneumatisch“ wie sie rein physikalisch ist. Sie ist beides zugleich, monistisch, hylozoistisch, sie ist, indem sie die Einheit von Seele und Welt im Lebenshauch findet, vitalistisch — gerade wie die Naturmystik der Renaissance.

Aber Anaximenes entscheidet nicht für den Ursprung der Naturphilosophie, und wenn sein Luftprinzip als Lebensodem ein Band zwischen Seele und Welt stiftet, so gilt doch wohl nicht das gleiche für das Prinzip des Begründers der Naturphilosophie. Eine Wasserseele scheint ein Unding, und so scheint Thales sein Prinzip rein physikalisch gewählt zu haben. Wenn nur nicht eine kleine Nachricht wäre, die schon Aristoteles gibt (de an. I 2. 405 a 19): Thales habe dem Stein eine Seele zugesprochen, weil er das Eisen bewegt. Wer selbst den Stein beseelt findet (wie es ebenso Paracelsus ausspricht),

findet alles, findet die Welt beseelt, und wirklich sagen auch andere Zeugnisse, dass er unter Berufung auf den Magneten auch den unbeseelten Dingen Seelen zusprach, und natürlich auch den Pflanzen. So beginnt in ihm die Naturphilosophie mit der mystischen Lehre der Allbeseelung — und sonderbar! er greift gerade den Magneten auf, der für die Naturmystik noch Schellings und Baaders geradezu Typus der Welterklärung ist und auch für die Mystik der Renaissance, namentlich für Agrippa von Nettesheim Lieblingsbeispiel, wie auch damals Gilbert die Erde und Kepler die Sonne als Magneten erklärte. Es steckt übrigens etwas vom Magier in dem, was man von Thales erzählt: in seinen tieferen Naturkenntnissen, technischen Wunderleistungen und Vorhersagungen (nicht bloss der Sonnenfinsternis, auch des guten Weinjahrs).

Wie aber verträgt sich dies Mystische: alles ist beseelt, mit der Hauptlehre: alles ist Wasser? Es muss wohl möglich sein: auch die chemische Mystik Helmonts, des Paracelsusschülers, verbindet den Panpsychismus mit der Lehre vom Wasser als Urelement der Dinge. Schon Hippon, der antike Erneuerer des Wasserprinzips, erklärte ja ausdrücklich auch die Seele aus ihm, und den Grund, den Aristoteles für Thales nur vermutet, wird jener jedenfalls ausgesprochen haben (vgl. Zeller 255, 5): dass Same und Nahrung aller lebenden Wesen feucht sei. Aller lebenden Wesen, wie ja auch Schleiden (auf den sich Ueberweg-Heinze mit Recht beruft) den Satz des Thales so erklärt: „Das Meer ist die Mutter und Wiege alles Lebendigen". Ist diese Deutung für Thales richtig (und der ihm zunächststehende Anaximander lehrt ja ausdrücklich den Meeresursprung aller Organismen, und das omne vivum ex aqua macht das Wasserprinzip heute noch am plausibelsten), dann ist eben von Thales die Welt nach dem lebendigen Wesen erklärt und der Ursprung des Lebens ist ihm Ursprung der Welt.

An diesem Vitalismus auch des Thales werde ich nicht zweifeln; vielleicht aber hat sein Wasserprinzip ausserdem noch eine allgemeinere Bedeutung, einen innerlicheren Grund. Ja, es muss einen solchen geben, der Thales mit seinen Nachfolgern vereinigt, der die ionische Grundanschauung treibt, die bei Heraklit in höchster Schärfe zum Ausdruck kommt. Man sagt, die Jonier suchen ein Stoffprinzip — das vereinige sie. Aber das erklärt noch nichts und will selber erst erklärt sein. Weiter führt die Betrachtung der gewählten Stoffprinzipien: Wasser, Luft, Feuer — lauter Beweglichkeiten; warum griffen die Jonier nicht auch zu festen Stoffen, zu ruhenden Polen als Prinzipien? Weil sie eben gar kein Prinzip der Stofflichkeit, sondern ein Prinzip der Beweglichkeit suchen, kein rein materielles, sondern zugleich ein dynamisches Prinzip, einen Stoff, der die intensivste Bewegung, die grösste Wandlungsfähigkeit veranschaulicht. Ja veranschaulicht, wie es der plastische Sinn

des Griechen fordert. Er sucht den Stoff wesentlich als Anschauungsmaterial, er sucht das Bild der Welt, er sucht es in einem Stoff, den er typisch findet für seinen Welteindruck, der seine Weltstimmung, seinen Kontakt mit der Welt am klarsten zum Ausdruck bringt. Und der geistig bewegliche Jonier sah die Welt unendlich beweglich. Wanderer, Koloniegründer, Reisläufer, Seefahrer, Handeltreibender war er schon äusserlich in steter Bewegung und Lebensänderung. Nie und nirgends vielleicht hat ein Durchschnittsmensch mehr Wandlungen erfahren als ein Jonier des 6. Jahrhunderts, der Nebukadnezar und Psammetich, Krösos und Kyros erlebt und die Wirkungen ihrer Taten und Schicksale gespürt, der grosse Weltreiche und kleine Tyrannen kommen und gehen sah, dem der Lyder und Perser im Nacken sass, und der heimische Boden heiss war von unaufhörlichen Staatsstreichen, Parteirevolutionen und Nachbarfehden. Und nun gar der Milesier, der in seinem zentralen Hafen und Markt am meisten die Berührung von Orient und Occident, die Fluktuation menschlicher Beziehungen und Werte, die Mobilität alles Besitzes und die Wandlung der stofflichen Produkte vor Augen hatte, dessen Leben die Zerstörung Ninives erschütterte wie die von Sybaris. Alles wandelt sich, predigen dem Jonier Leben und Geschichte. Die Natur bleibt sich gleich und predigt nicht. Aber weil er den Bewegungstrieb in seiner Seele, die allgemeine Wandlung in seinem Leben fand, darum fand er sie wieder und beachtete sie in der Natur (wie gerade der ewig ruhelose, von Leidenschaft getriebene Bruno die Natur in beständigem Fliessen begriffen findet, sodass kein Körper heute sei, was er gestern gewesen). Der hochgesteigerte Lebenstrieb seiner Seele, die Wandlungsfülle seines Lebens suchte und fand erweiterten Ausdruck, allgemeine Resonanz in der Natur.

Die allgemeine Wandlung war's, die dem Jonier die Natur interessant machte, die er zuerst in ihr sah, ja mehr: er sah eigentlich nicht die Natur, sondern die allgemeine Wandlung. Es ist doch eine grundlegend wichtige Tatsache, dass *Natur*, *φύσις* — sprachlich, nach dem Ursprung des Begriffes betrachtet — *nicht die Allheit der bestehenden Dinge, die Seinswelt, die körperliche Wirklichkeit bedeutet, sondern die Erzeugung, die lebendige Entstehung.* Natur also bedeutet ursprünglich nicht was es uns bedeutet, (etwa im Gegensatz zum Geist) das allgemeine materielle Sein, sondern es bedeutet einen allgemeinen Prozess, und nicht einen rein materiellen, physikalischen, chemischen, sondern den biogenetischen, das lebendige Werden. Also *der Ausgang vom Leben liegt im Ursprung des Naturbegriffs*, die erste Naturerkenntnis ist Lebenserkenntnis. Der in der griechischen Renaissance gesteigerte Lebensprozess drängt zur Erweiterung über den Menschen hinaus, drängt zum allgemeinen Ausdruck, und er entdeckt die Natur als allgemeinsten mitschwingenden Kreis des Lebensprozesses, den er in der

eigenen Brust fühlt. Dem Überlebendigen lebt alles, und die Natur leuchtet ihm zuerst auf als die grösste Spiegelung seines Lebensgefühls.

Alles lebt — subjektiv aufgefasst heisst das: alles hat Seele, objektiv nach der sichtbaren Erscheinung heisst das: alles ist in Bewegung, ist unaufhörliches Werden, unendlicher Wechsel von Entstehen und Vergehen. Beides sind die Grundanschauungen der ionischen Naturphilosophen: sie lehren die Allbeseelung, und sie lehren den unendlichen Werdeprozess. Heraklit bringt ihn zum bewusstesten Ausdruck in seinem *πάντα ῥεῖ.* Und nun verstehe man aus Heraklit seinen Vorläufer Thales. Alles flutet, alles eine Wellenbewegung des Entstehens und Vergehens, alles im Strom des Werdens, sodass man nicht zweimal in denselben Fluss steigen kann, sagt Heraklit — ist nun nicht der naivste Ausdruck für diese Anschauung: alles ist Wasser? Man sagt vielleicht, dann wäre das Prinzip des Thales ja nur symbolisch. Ich sage, es ist auch symbolisch (wie noch mehr das Fliessen bei Heraklit). Die Vorstellungen der ersten Naturphilosophen sind noch in unbewusster Einheit real und symbolisch. Sie greifen eine Realität zugleich als Bild und Typus der Welt auf. Den Lebensstrom, den er in sich fühlte, fand er wieder im unendlichen Wellenspiel des Meeres, aus dem der heimische Strand aufstieg. Und Seemuschelfunde in Gebirgen zeigten wohl (vgl. Überweg-Heinze), dass das Meeresleben einst weiter reichte, und der Magnet zeigte, dass auch die Steine nicht tot sind, auch das Festeste von lebendiger Kraft durchströmt ist. Alles lebt — darin nur vereinigen sich die beiden Thesen des Thales: alles ist beseelt und alles ist flüssig. Eine Verlebendigung der Welt liegt in seiner Verflüssigung der Welt.

Die Meeresstimmung, das Bild vom Wechsel aller Dinge ist tragisch. Es ist die Stimmung all der Lyriker, die des Lebens Vergänglichkeit beklagen. Die griechische Naturphilosophie und die griechische Elegie sind aus derselben Stimmung geboren, haben dasselbe Grundthema: den Wandel des Lebens. Nicht nur Schopenhauer verstand Heraklits Lehre vom Fluss aller Dinge als eine Klage; auch die Alten meinten: Heraklit erscheine als Ankläger der Geburt, da er sage: Sind sie geboren, so streben sie zu leben und dem Tode zu verfallen oder vielmehr auszuruhn, und sie hinterlassen Kinder, dass sie auch dem Tode verfallen (Frg. 20). Aber schon in Anaximander bekennt die ionische Philosophie, dass alles, was entsteht, wert ist, dass es zu Grunde geht, dass das Leben eine Schuld ist und dass die Wiege der Wesen auch ihr Sarg ist: „Woraus aber die Dinge entstehen, dahinein müssen sie auch vergehen nach der Notwendigkeit; denn sie müssen einander Busse und Strafe zahlen für die Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit.“ Aber die Naturphilosophen sind eben die grösseren Fortsetzer der Elegiker. Sie beklagen mit

ihnen das vergängliche Los des Einzellebens, doch sie trösten mit dem Allleben, in dem ein einzelnes stirbt, damit ein anderes entsteht. Wohlgemerkt, sie trösten nicht mit dem All der Welt, sie trösten mit dem allgemeinen Lebensprozess, der grösser ist als die Welt, die in ihm selber nur ein Einzelnes, Vergängliches ist. Sie lehren alle, Anaximander und Anaximenes, Heraklit und Diogenes, einen unendlichen Wechsel von Weltentstehn und Weltvergehn. Es zeigt das wieder: nicht die Natur, nicht die bestehende Körperwelt ist ihr Grundinteresse, sondern der unendliche Lebensprozess (für den unsere bestehende Welt nur ein Durchgangspunkt). Wenn Anaximander das Unendliche zum Weltprinzip macht, so wird uns als Grund dafür ausdrücklich mitgeteilt, nicht etwa dass ihm die Welt unbegrenzt scheint, sondern dass er im Unendlichen allein die Ursache alles Entstehens und Vergehens findet, weil nur das Unendliche sich in der unaufhörlichen Geburt nicht erschöpfe. Das *ἄπειρον* Anaximanders ist also eigentlich das Unerschöpfliche, die unerschöpfliche Quelle des Lebensprozesses — daher er es auch „unsterblich" und „unvergänglich" nennt. Woher hatte er den Begriff vom Unendlichen des Lebensprozesses? Weder der Begriff des Unendlichen noch des Lebens ist ja durch rein äussere Erfahrung zu gewinnen, nur das eigene, überschwellende, unendliche Lebensgefühl führt darauf.

Aus dem Unendlichen lässt Anaximander die Welt durch Scheidung des Warmen und des Kalten entstehen — damit setzt er als Grundstoffe der Welt Empfindungsgegensätze, und so ist diese erste Spezialisierung der Natur bei diesem ersten Systematiker subjektiv gewonnen. Ich sehe davon ab, dass seine Lehre vom Schwebezustand der Erde im Gleichgewicht damals wohl nur durch ihre Auffassung als lebendes Wesen zu verstehen ist, wozu Aristoteles' erklärender Vergleich (de coelo II 13. 295 b) stimmt, und erinnere nur an die ethische Vermenschlichung des Weltprozesses, die Anaximanders zitiertes Hauptfragment als seine Grundanschauung ausspricht: alle Dinge müssen einander „Busse" und „Strafe" zahlen wegen ihrer „Ungerechtigkeit". Spricht so ein reiner *φυσικός*? Und „Ordnung" und „Notwendigkeit" gibt es in diesem Weltprozess — wer nicht ganz verblendet ist vom mechanistischen Zeitgeist, der sieht, dass es dergleichen Begriffe, mögen sie heute noch so ins blutlos Abstrakte verblasst sein, ursprünglich nur für wollende und fühlende Wesen gibt und dass also die Naturerkenntnis damit beginnt, Menschliches auf die Welt zu übertragen. Richtiger: der Mensch beginnt die Natur mitzuerleben und sie so aus sich zu verstehen. Die Grundbegriffe der Naturwissenschaft sind nun einmal verblasste Anthropomorphismen, sie müssen es sein, weil ja alles Erkennen nur ein Verstehen des Unbekannten aus dem Bekannten ist.

Diese Vermenschlichung der Welt in der altionischen Naturphilosophie vollendet

sich bei Heraklit. Man könnte behaupten: keiner seiner Naturbegriffe ist ohne menschlich-psychische Bedeutung oder Nebenbedeutung. Niemand wird glauben, dass seine Philosophie mit einer physikalischen oder chemischen Induktion begann, die ihn auf das Feuer als Weltprinzip führte. Zeller schon hat klar betont, dass nicht die Lehre vom Feuer die primäre sein könne, sondern nur die vom Fluss der Dinge, vom rastlosen Wechsel der Erscheinungen, von der absoluten Lebendigkeit der Natur, zu deren Veranschaulichung sich ihm dann das Feuer als Weltprinzip dargeboten habe. Aristoteles und Simplicius bestätigen ausdrücklich diesen Grund seines Prinzips. Er wählte das Feuer, wie sie sagen, ob seiner Körperlosigkeit und ewigen Beweglichkeit, ob seiner Leben schaffenden (*ζωογόνον*) und bildenden Kraft, wie er es selber als „ewig lebendig" (*ἀείζωον*) einführt (Frg. 30). Er sucht also so wenig wie die anderen Jonier den Urstoff, wie man es immer von ihnen behauptete, sondern die Lebenskraft, für die er nur einen Urstoff als Bild und Typus wählt.

Aber hat er nicht doch nur das Psychische physisch erklärt, nicht umgekehrt, und scheint nicht die Seele nur am Ende der Physik durch künstliche Übertragung körperlicher Prädikate angefügt, wenn er die trockene Seele als die beste feiert und, zugleich auf den Trunkenen hinweisend, es als Tod der Seele bezeichnet, Wasser zu werden? In Wahrheit steht die Seele schon am Anfang seiner Physik. Er hat das Feuer gerade zum Weltprinzip gewählt, weil es das Lebendigste, Körperloseste (Arist. de an. I 2. 405 a 25. Themist. de an. II 24 Sp.), also Seelenhafteste ist. Und er hat nicht nur zuletzt die Seele auch als Feuer, sondern primär das Feuer auch als Seele erklärt, sodass die Seele ihm eins ist mit dem Weltprinzip (vgl. Themist. a. a. O. Aet. IV 3, 12. 7, 2), oder er hat auch, wie Aristoteles sagt (a. a. O.), das Weltprinzip geradezu als Seele erklärt, wobei ihm als Mittelbegriff für die Gleichung *πῦρ* = *ψυχή* die *ἀναθυμίασις* dient oder wohl auch das Ätherische (vgl. Zeller S. 648), in welcher Vorstellung Seele und Feuer zusammentreffen. Er zieht ganz unmittelbar und ausdrücklich die Seele statt des Feuers in den Weltprozess hinein: „für die Seelen ist es Tod Wasser zu werden, für das Wasser Tod Erde zu werden, aus Erde wird wiederum Wasser, aus Wasser Seele" (Frg. 36). Das ist ja der heraklitische Kreislauf des Weltwerdens, und so ist ihm „der Weg nach unten" tatsächlich eine Materialisierung der Welt, „der Weg nach oben" eine Entmaterialisierung zur Seele. Es ist wirklich ein Prozess nicht der Welt, sondern zwischen Seele und Welt; Seele wird Welt, Welt wird Seele. Es ist ebenso ein moralischer wie ein physischer Prozess, und Heraklit beschreibt die immer wiederkehrende Auflösung der Welt in Feuer (ähnlich wie schon Anaximander) als Weltgericht: „alles wird das herankommende Feuer richten und einfangen" (Frg. 66). Und das Moralische ist ihm wichtiger als das Physische: Frevelsinn soll man eher löschen als Feuersbrunst

(Frg. 43). Überhaupt täte man gut, schon um der Stoa willen, Heraklit stark moralisch zu nehmen: die ethischste Schule der Antike musste doch wohl wissen, warum sie gerade auf die heraklitische Physik zurückgriff.

Man versteht Heraklits Feuerseele materialistisch, man sollte sie wie alles bei ihm zugleich symbolisch erklären. Man denke an das Lebenslicht als Bild der Seele (vgl. Frg. 26), an das „Fünklein" in uns, von dem die deutsche Mystik spricht, an den göttlichen Feuerblitz, der bei Böhme psychisch und physisch zugleich das Reich des Zornes und des Dunkels in das Reich der Liebe und Helle wandelt. Und Heraklit lässt den Feuerblitz „die Welt lenken" und die Seele durch die Körperhülle schlagen „wie den Blitz durch die Wolken". Böhme spricht vom Feuer überhaupt in heraklitischen Wendungen und sagt geradezu: „alle Dinge urständen vom Feuer". Vor allem aber, begreift man nicht, dass gerade der leidenschaftlichste der antiken Denker von der Feuerseele sprechen musste? Er trug loderndes Feuer in sich und fühlte es als seine Seele, und sein ganzes Leben war ein Kampf gegen die alles verwässernden, in Dumpfheit versinkenden Seelen der Menge. Auch Fr. Schlegel und Nietzsche, die Denker der Leidenschaft, vergleichen ihr Wesen und Seelenstreben dem Feuer. Der primitivere Denker kann hier Bild und Realität nicht ganz scheiden. Er fühlt seine Seele gross werden in der Leidenschaft, und er empfindet dies körperlich als aufsteigenden warmen Strom, als Erhitzung des Blutes; das Warme, Heisse kennt er als Wirkung des Feuers (das also in der Seele wirken muss), und so ist ihm die feurigste Seele die beste, und das Wesen der Seele Feuer, weil es Leidenschaft ist. Das Wesen der Seele — und das Wesen der Welt, die ihm eins sind.

Er deutet ganz offenkundig die Welt nach der Seele, nicht nur in ihrer Einheitsfassung, indem er das Feuer als das Lebendigste, Körperloseste, Seelenhafteste, als die anschauliche Leidenschaft zum Prinzip macht, nein, auch in der beginnenden Spezialisierung und Erklärung des Weltwerdens. Woher der Kreislauf des Werdens, das Wandern „nach unten" und „nach oben"? Warum materialisieren und entmaterialisieren sich wieder die Seelen? Weil sie „der Abwechslung bedürfen und des Beharrens im selben Zustand müde werden" (Stob. ecl. I 896. 906). Also erklärt er den Weltprozess psychologisch, aus dem Lebensdrang seiner Seele, die stete Abwechslung fordert. Man glaube nicht, dass er nur von Einzelseelen spricht. Frg. 65 heisst es ausdrücklich: „er sagt, das Feuer sei Ursache der gesamten Weltordnung; er nennt es aber Mangel und Sättigung. Mangel ist nach ihm die Weltbildung, der Weltbrand Sättigung". Zwischen Mangel und Sättigung schwankt unaufhörlich die leidenschaftliche Seele. Das Gesetz dieser Seele, das Gesetz der Leidenschaft ist also für Heraklit das Weltgesetz, der Grund alles Werdens.

Aber die heraklitische Welt besteht nicht nur im Wechsel von Mangel und Sättigung, sie besteht überhaupt im Wechsel von Gegensätzen. Heraklit bringt hier in seiner Lehre von der Notwendigkeit der Gegensätze nur wieder zum schärfsten Ausdruck, was auch andere gedacht und gelehrt. Wir greifen hier in den tiefsten Kern der älteren Naturphilosophie. All ihre Systeme sind nach einem Schema gebaut: 1. Die Welt ist eine Einheit. 2. Sie entfaltet sich in Gegensätzen (vgl. über Monismus und Antithetik als Grundstruktur der ionischen und pythagoreischen Systeme meinen Aufsatz in Ztschr. f. Philos. Bd. 97, S. 161 ff.). Beides aber ist weder empirisch noch logisch beweisbar. Woher stammen also diese Auffassungen? Es gibt nur eine Grundquelle für beide: das Gefühl. Es liegt im Wesen des Gefühls, dass es alles zur Einheit zu verschmelzen sucht, und zugleich, dass es sich stets in Gegensätzen bewegt. Wundt, der die Antithetik als Gefühlsgesetz scharf hervorgehoben, nennt als Grundformen die Gefühle der Lust und Unlust, der Erregung und Beruhigung, der Spannung und Lösung — und all die Einzel- und Komplexformen Hass und Liebe, Freude und Trauer, Bewunderung und Verachtung, Frische und Müdigkeit u. s. w. bestätigen es: Gefühle bewegen sich in Gegensätzen, während die Wahrnehmungen sich in Unterschieden bewegen. Allerdings je subjektiver sie sind (d. h. namentlich bei den niederen Sinnen), also je näher dem Gefühl, deso mehr bewegen auch die Sinnesempfindungen sich in Gegensätzen (warm und kalt, süss und bitter etc.). Alkmäon betont bereits bewusst den subjektiven Ursprung dieser Antithetik, wenn er sagt, dass sich die Menge der menschlichen Erfahrungen in Gegensätzen bewege wie weiss und schwarz, süss und bitter, gut und schlecht, klein und gross (Arist. met. I 5. 986 a). Die älteren naturphilosophischen Systeme, Anaximander und Anaximenes, Heraklit und Parmenides lassen nun eben die Weltbildung mit diesen Empfindungsgegensätzen: warm und kalt, hell und dunkel beginnen, die ihnen die Elemente ersetzen, wie übrigens auch Empedokles seine Elemente auf solche Antithese zurückführt (Arist. met. I 4. 985 a 31, gen. et corr. II 30. 330 b 19) und seine Vierzahl der Elemente aus der Kreuzung der Wahrnehmungsgegensätze warm und kalt, trocken und feucht gerade so wie der ihm hier folgende Aristoteles abgeleitet haben kann. Noch mehr aber gehört ja Empedokles hierher, sofern er den ganzen Weltverlauf erklärt aus dem Gegensatz der beiden menschlichen Gefühle: Hass und Liebe.

In der Renaissance erneuert sich diese kosmische Antithetik. Telesius, der Wiederhersteller des Parmenides, erklärt die Weltbildung aus den Grundprinzipien des Warmen und Kalten, also aus Empfindungsgegensätzen. Paracelsus argumentiert: alle Uranfänge sind im grossen Mysterium, dem Chaos, eingeschlossen, aber es bedarf des Gegensatzes, dass sie hervortreten; denn wer kann das Gute ohne das Böse erkennen? Wie naiv ist hier die

objektive Notwendigkeit des Weltgegensatzes eben aus der subjektiven des Erkennenden abgeleitet! Am wichtigsten ist hier Böhmes Weltgegensatz des Lichten und Dunkeln. Aber seine ganze Lehre hat überhaupt dasselbe Grundthema wie die heraklitische: die Notwendigkeit der Gegensätze. Beide haben sie in prinzipieller Tiefe erfasst. Böhme begründet sie auch subjektiv, wie sie ihm aufstieg: dass eben erst der Gegensatz den Gegensatz „empfindlich macht". Heraklit hat sogar nach Theophrast (de sensu I 1), wie später Anaxagoras, gelehrt, dass unsere Sinne nur das ihnen selbst Gegensätzliche wahrnehmen. Und weiter lehrt er Frg. 111: Krankheit macht Gesundheit angenehm (also Gefühlsbestimmung!), Übel das Gute, Hunger die Sättigung, Ermüdung das Ausruhen. So verlangt das Leben den Gegensatz, und das Lebensgefühl ist mächtig gesteigert in Heraklit wie in Böhme. Sie wollen beide das Leben und preisen darum den stachelnden Gegensatz, den Leben hervorbringenden Streit. Nicht nur Heraklit nennt ihn den Vater der Dinge, auch Böhme sagt: im Streit urständen alle Dinge; ohne den Streit wären „alle Dinge ein Nichts und stünden stille ohne Bewegnis". Jedes Ding bestehe in Ja und Nein und brauche „einen Widerwillen, der es zum Treiben der Bewegnis verursacht". Er lehrt ja die unendliche Bewegung, den ewigen Wechsel und Übergang, das Ineinanderfliessen aller Naturformen ebenso laut wie Heraklit. Es sind also 3 Lehren, die den gemeinsamen Kern der Systeme Heraklits und Böhmes ausmachen: 1. die Notwendigkeit der Gegensätze bis zum Hochwert des Streites, 2. das Ineinanderfliessen der Gegensätze, 3. die Unaufhörlichkeit dieses Weltflusses in Gegensätzen. Es gibt nur eins, in dem alle drei Prinzipien unmittelbar gegeben sind: im Gefühl. Das Gefühl lebt, wie gesagt, in beständigen Gegensätzen (das heraklitische Weltgesetz der „Ermüdung" im Beharren und der „Erholung" in der Abwechslung ist Gefühlsgesetz). Das Gefühl ferner verschmilzt alle Gegensätze, lässt sie „verschwimmen"; sein Wesen ist, alles eins werden zu lassen, aber eben im Strom des Gefühls; sein Wesen ist, nicht zu scheiden und nicht zu beharren, sondern immer und grenzenlos zu strömen; sein Wesen ist Wandlung als solche: darin liegt die Notwendigkeit der Gegensätze, zwischen denen die Wandlung sich vollzieht, darin liegt die Wandlung selbst als Übergehen der Gegensätze ineinander, darin liegt die Beständigkeit, die Unbegrenztheit der Wandlung. Die ionische Philosophie, am entschiedensten Heraklit, und wiederum die Renaissancephilosophie, am entschiedensten Böhme, die die Welt als unendlichen Fluss, als beständige Wandlung zwischen Gegensätzen auffassen, fassen sie nach dem Gefühl auf. Die Anschauung der Weltveränderungen, die Berufung auf die Erfahrungsdaten genügt nicht; denn die Welt gibt sich ebensosehr beharrend wie fliessend. Dass jene gerade das Fliessen als das Wesentliche herauslesen, liegt daran, dass das Gefühl in ihnen so lebendig ist, dass sie das Buch der Welt

mit dem Gefühl, d. h. mit der fliessenden Seele lesen. Der Rhythmus der Seele wird ihnen zum Rhythmus der Welt. Die ganze ionische Philosophie ist absolute Weltwandlungslehre und darin Auffassung der Welt nach dem Gefühl. Alle Bestimmungen dieser Weltauffassung: Einheit, Gegensatz, Übergang, Fluss, Unbegrenztheit, sind als absolute Bestimmungen nicht in der äusseren Erfahrung, sondern nur in der inneren, als Eigenschaften des Gefühls gegeben.

Noch ein Wort über die Antithetik. Man bedenke, dass der Gegensatz als solcher vielleicht ursprünglich nur ein Gefühlserlebnis, jedenfalls darin am unmittelbarsten gegeben ist: in der gefühlten Dissonanz, im Hass; daher Heraklit die Weltgegensätzlichkeit als Streit und Krieg weniger verbildlicht als verdeutlicht, am ursprünglichsten fasst, auf das unmittelbare Bewusstsein zurückführt. Die Antithetik ist nicht nur am ersten, sie ist auch jederzeit am lautesten, eindringlichsten im Gefühl gegeben, das bis zu höchsten Wellenschlägen schwankt zwischen Lust und Unlust, Freud und Leid, Liebe und Hass. Das Gefühl als solches wird also Bewusstsein der Gegensätzlichkeit. Man begreift nun, dass wiederum die Lyrik, die ja eben von jenen Gefühlsgegensätzen lebt und sie gesteigert zum Ausdruck bringt, damit den Sinn und Blick für die gefühlserregenden Dissonanzen der Welt schärft. Die Antithetik, dies Grundschema der alten Natursysteme, kommt in der Lyrik zuerst und so entscheidend zum Ausdruck, dass sich Gattungen der Lyrik ja nach Stimmungsgegensätzen sondern. Die Alten wollten diesen Gegensatz in der Naturphilosophie fortleben lassen, indem sie dem elegischen Heraklit den lachenden Demokrit gegenüberstellten, der übrigens ausdrücklich den Gegensatz von Lust und Unlust zum praktischen Grundprinzip macht (Frg. 4).

Aber nicht nur die Gegensätze, noch mehr ihr Umschlagen, ihr rascher Übergang war in jenen lyrischen Gefühlsheroen verwirklicht, in jenen Sappho- und Archilochosnaturen, die bald himmelhochjauchzend bald zu Tode betrübt das Leben leben als jenen Wellengang, als jenes unendliche Fluten, das ihren Landsmännern Thales und Heraklit das Bild der Welt wurde. Jenes ungeheure Schwanken des Lebensgefühls, das die lyrischen Jahrhunderte Griechenlands vielleicht stärker zeigen als irgend eine Zeit und Nation, sehnte sich zur Ruhe zu kommen, drängte naturgemäss aus der ewigen Unbefriedigung wechselnder einseitiger Gefühle zu einem dauernden, ewigen, die Seele ganz sättigenden, ausfüllenden Gefühl als Lebensziel. Dieses über die Gegensätze hinausführende Allgefühl gab die Mystik. So führt die lyrische Gefühlsantithetik durch ihre eigene Steigerung zur Mystik. Die Mystik ist die Überwindung der Gefühlsantithetik im Totalgefühl; die Mystik ist also der Höhepunkt des Gefühls, aber gerade damit die beginnende Beruhigung, Senkung des Gefühls und dadurch der Anfang der Erkenntnis. Der Mystiker, tief in den Gefühlen wühlend,

kennt ihre Gegensätzlichkeit und deren Bedeutung. „Wer weiss von Freuden zu sagen, der kein Leid empfunden?“ So fragt Jakob Böhme. Aber der Mystiker will eben diesen Gegensatz der Einzelgefühle überwinden. „Wem Leid ist wie Freud und Freud wie Leid, der danke Gott für solche Gleichheit“ — so dichtet schon Tauler. Die mystische Überwindung der einseitigen, gegensätzlichen Gefühle geschieht durch das Allgefühl. Gott der absolute, totale Gefühlsgegenstand, also die Überwindung der Gefühlsantithetik: darum lehrt die Mystik in ihren grossen Systematikern Gott als die Einheit der Gegensätze, Gott die Einheit des Grössten und Kleinsten, die Einheit alles Ja und Nein — so verkündet der Kusaner in seiner tiefsten Lehre, in der theologia mystica. Gott die Einheit der Gegensätze, so lehrt auch Bruno, auch der Mystiker Weigel, vor allem aber rang sich J. Böhme hindurch zur Auffassung Gottes als Einheit des Lichts und des Dunkels, des Zornes und der Liebe, des Guten und des Bösen. Und nun höre man Heraklit: „Gott ist Tag und Nacht, Winter und Sommer, Krieg und Frieden, Sättigung und Hunger“, kurz alle Gegensätze zugleich (Frg. 67). Tag und Nacht, gut und schlecht sind eins (Frg. 57. 58), und wie des Kusaners mystische Theologie vom Ureinen, Absoluten Bezeichnungen zugleich bejaht und verneint, so ähnlich Heraklit Frg. 32. Bei Gott löst sich ihm jede Dissonanz, nur den Menschen erscheinen ethische Gegensätze (Frg. 102). „Derselbe ist Hades und Dionysos“, heisst es Frg. 15, eins also ist der Gott des Todes und der des schäumenden Lebens; Tragik und Jauchzen sind eins in Gott. — Begreift man nun, dass die Mystik, sofern sie alle Einzelgefühle in Gott zusammenzog, damit die Einzelheiten der Welt vom Gefühl entlastete, sie objektiver Betrachtung zugänglich machte und dass so die Mystik der Anfang der Erkenntnis ward?

Vom Höhepunkt des Gefühls, vom Alleinen geht eine Beruhigung aus, eine Mässigung, Ordnung, Intellektualisierung, das Alleine wirkt beherrschend, bestimmend, abgrenzend auf alles Einzelne. So wird der mystische krönende Abschluss des Gefühls der Anfang des Systems. Das Welteine wird Heraklit zur Vernunftordnung der Welt, wird intellektuell, zum ἓν σοφόν (Frg. 32. 41. 64). Das Totalgefühl wird Denken. Das Absolute, das Ziel der Mystik wird Anfang der Spekulation. Jenes Totale, auf das die Mystik immer hindrängte, bezeichnet Heraklit als sein Prinzip. Er hebt den Universalcharakter des Denkens hervor (Frg. 113); er sieht in allen menschlichen Gesetzen nur Ausflüsse des einen göttlichen (114). Er betont unaufhörlich die Universalvernunft und -ordnung, das Universalwort, das alle Einzelnen erkennen und befolgen sollen (Frg. 1. 2. 30. 41. 50. 64. 72). Alle Einzelnen stehen in beständigem Kontakt mit diesem Universalen (72); die Wachenden (Bewussten) haben eine einzige gemeinsame Welt (89), und selbst die Schlafenden wirken mit am Leben des

Universums (75). Man sieht, er spricht nicht einfach vom Universum, sondern es kommt ihm hauptsächlich an auf den Kontakt des Einzelnen mit dem Universum, auf den Zusammenhang des Menschen mit der Natur. Er vergisst nicht den Einzelnen, den Menschen über der Natur, er geht von ihm aus und er mahnt ihn, „nach der Natur zu handeln" (Frg. 112), gerade wie der Mystiker Seb. Frank lehrt: „Der Natur folgen heisst also Gott folgen. Die Alten, so der Natur Gehör gaben, sind weise und gottesgelehrt worden." Heraklit kommt zur Natur nicht als einem blossen Beobachtungsobjekt, sondern als einem ethisch-geistigen Ideal, als der universalen Erweiterung des Menschen und dadurch seiner Aufklärung und Erhebung. Die Natur ist also für ihn das „Gemeinsame" (*ξυνόν, κοινόν*), das Universale für den Menschen, darin liegt schon die Einheit des Menschen mit der Natur, darin liegt Recht und Anlass, die Natur nach dem Menschen zu deuten. Die Natur ist da gleichsam der Allmensch regiert von der Allseele.

Tatsächlich beherrscht das heraklitische Weltprinzip die Welt wie ein Gebieter die Menschen, wie die Vernunft die Leidenschaften. Es ist der Alleslenker, die Allvernunft (Frg. 41. 64. 72. 114); es beherrscht diese Welt des Streites durch und als *δίκη* (Frg. 94, vgl. 23. 28) und *νόμος* (114), *μέτρον* (30. 31. 94) und *λόγος* (1. 2. 4a. 31. 50). Sind es nicht lauter Anthropomorphismen? Lenker, Vernunft, Streit, Recht, Gesetz, Mass, Wort — das sind die Begriffe und Termini, durch die Heraklit die Welt erklärt und bestimmt. Sie sind gewählt aus einer politisch-moralischen Auffassung der Welt. In den Zeiten des wildesten, streitsüchtigsten Individualismus weist dieser grosse Mahnredner auf die allgemeine Naturordnung als Ideal. Der Weltverlauf hat seine ewigen Masse in Werden und Vergehen (Frg. 30), das Meer hat seine Masse (31), die Sonne wird die ihren nicht überschreiten; sonst würden die Erinyen, der Dike Helferinnen sie ertappen (94) — die übermütige Sonne! Man weiss oft nicht, ob Heraklit vom Kosmischen oder vom Menschenleben spricht, z. B. wo er die *Δίκη* preist (Frg. 23. 28). Beim Prinzip des „Krieges" springt er Frg. 53 deutlich vom einen aufs andere über. Und er kann es aus der ihm sicheren Einheit beider heraus, kraft deren er die Natur nach dem Menschen deutet. Und nun besinne man sich, dass der Begriff des Naturgesetzes ein Anthropomorphismus ist. Als solcher tritt er auch zum erstenmal bei Heraklit auf. Die menschlichen Gesetze sind ihm Ausfluss des göttlichen Gesetzes, das ist des kosmischen (114) — also wieder die Einheit von Mensch und All; aber erkenntnis-genetisch war es natürlich umgekehrt. Das menschliche Gesetz gab Bild und Name, und damit den Begriff des kosmischen. Heraklit ist zuerst ein Verehrer des eigentlichen, des politischen Gesetzes (Frg. 44, vgl. 33). Es schloss damals das Zeitalter der grossen Gesetzgeber, und Heraklits einziger Freund, zu dem er sich

begeistert politisch bekennt (Frg. 121), gilt als der Berater der römischen Zwölftafelgesetzgebung. Es ist wiederum ähnlich, wie am Ende der Renaissance die grossen Naturgesetze gefunden wurden, als die Gesetzesverehrung von politischen Mystikern gesteigert worden und das menschliche Naturrecht entdeckt ward. Galilei und Kepler kamen zugleich mit Grotius und kamen, als Bodin das Gesetz über den König gestellt, den Staat als eine nach der Vernunft oder nach dem Naturgesetz bestimmte Gemeinschaft bestimmt und Mariana (wie Heraklit) das Gesetz als unbewegte Vernunft und als Ausfluss des göttlichen Geistes gepriesen. Und sie fordern die Monarchie in Einheit mit den vorbildlichen Gesetzen der Natur; das Weltall habe einen Lenker und der König sei das atmende Bild des allmächtigen Gottes. Auch Heraklit lehrt die Weltmonarchie, und Frg. 33 behauptet vielsagend: Gesetz ist auch dem Willen eines einzigen folgen.

Die Analogistik, nicht nur die des Politischen mit dem Kosmischen, ist bei Heraklit tiefgehend, prinzipiell, geradezu Methode der Welterfassung. Feuer, Wasser, Luft, Erde, „leben" und „sterben" (Frg. 76) und die Welt geht die „Wege aufwärts und abwärts". Und er greift noch weit kühner ins Leben zu Vergleichen für den Weltlauf. Bald erscheint er ihm als Warenhandel (Frg. 90), bald als umgerührter Mischtrank (125), bald als ein Kehrichthaufen (124), bald als knabenhaftes Spiel (52) — es ist die Stimmung, in der die Mystik Franks die Welt einem Saustall, einem Fastnachtsspiel vergleicht, wo Gott Gestalten „hoch aufsteigen lässt" und „vor ein spöttliches Ende bringt", „alles hingegangen wie her" (heraklitisch gesagt: der Weg aufwärts und abwärts derselbe). „Wer diese Sache mit Ernst ansieht, dem wäre nicht Wunder, dass ihm sein Herz zerbreche vor Weinen. Siehet man's wie Demokrit schimpflich an, sollt einer vor Lachen zerknallen. So gaukelt die Welt." Heraklit kann nicht bloss weinen, er kann auch mit dem Mystiker nach der andern Seite gehen und sitzt obenan auf der Bank der Spötter. Er nennt übrigens auch die menschlichen Gedanken Knabenspiele (Frg. 70) — wie den Weltlauf.

Mensch und Welt, Leben und Natur, Geistiges und Physisches gehen zusammen, weil sie im Leben eins sind: das ist der tiefe Grund und Sinn seiner ganzen Analogistik. Er predigt Moral durch Vergleiche des Seelischen und Körperlichen (vgl. z. B. Frg. 43. 46. 68). Wenn Carriere schon treffend Heraklit in der Schwierigkeit des Verstandenwerdens mit J. Böhme verglich, so hat diese Schwierigkeit bei diesen beiden denselben Grund: eben jene beständige gegenseitige Verbildlichung der Natur und des Seelisch-Menschlichen, die auf wirklichem Mitfühlen, auf einem Erleben der Natur in der Menschenseele und der Menschenseele in der Natur beruht. Dieses Ineinanderschillern beider zwingt zum symbolischen Ausdruck; eins wird durch das andere zeichenhaft gedeutet. Heraklit weiss das und ver-

teidigt sich darob durch Berufung auf das Orakel, das nichts sagt, nichts verbirgt, sondern andeutet (Frg. 93). Die Natur liebt es, sich zu verstecken (Frg. 123). So bekennt er sich offen zu jener symbolischen Behandlung, zu jener Auffassung der Natur als Mysterium, die für den mystischen Geist der Renaissancephilosophie so bezeichnend war (vgl. S. 15).

Dieser symbolisch-mystische Zug führt zum Kultus des Wortes (vgl. S. 15). Das Wort ist ein Symbol, eine geistige Fassung des Sinnlichen, ein sinnlicher Ausdruck des Geistigen, der Mittler von Seele und Welt, das Siegel ihrer Einheit. Und Reuchlin schrieb de verbo mirifico; und Agrippa lehrte: da die Worte zur Welt mitgehören, kann der Magier durch sie, kraft des Weltzusammenhanges, bis in den Himmel hinein wirken. Die Verkündigung des Johannesevangeliums vom Logos als Sohn Gottes, als Weltanfang, Weltschöpfer kommt wieder zu tieferer Beachtung und führt in der mystischen Philosophie zur Parallele, ja Einheit der Gottes- und Weltentwicklung. Das „Wort" wird in die Menschenseele und Natur gezogen. Allein das Wort und der Glaube, sagt Luther, regieren in der Seele, und in den Kreaturen erkennen wir die Macht des Wortes. Thomas Münzer: wenn das Wort im Menschen lebendig werde, sei er vergöttlicht; Reuchlin: Gott ist Geist, das Wort ist Hauch, der Mensch atmet; Gott ist das Wort. Vor allem aber feiert J. Böhme das Wort als den Anfang aller Dinge, als Ausfluss des göttlichen Willens und der göttlichen Wissenschaft. Gerade der Intellektualwert des Wortes kommt zu höchster Anerkennung. Suarez findet im Wort das Ziel, das Resultat des Erkenntnisaktes; Agricola, Vives, Ramus u. a. forderten schon vorher den engen Anschluss der Logik an die Rhetorik, „wie Herz und Zunge zusammenhangen". Das volle Herz der Zeit drängte zum Wort.

Und ähnlich war's, als die griechische Lyrik in Naturmystik überschwoll, und am meisten haben Heraklits Worte einen vibrierenden Klang, als drängte aus ihnen eine Welt heraus. Und er schon hat ja das Wort so mystisch betont, dass seine Philosophie zur Logoslehre wird. Auch er beginnt mit dem „Wort", das ewig ist, und nach dem alles geschieht (Frg. 1), dem alle folgen sollen, wie es allen gemein ist (Frg. 2). Das „Wort" bestimmt die Gestirnzeiten (4 a) und das Mass des Meeres (31). Die Menschen sollen das „Wort" vernehmen, in dem liegt, dass alles eins ist (50); sie sollen nicht streiten mit dem „Wort", mit dem sie doch am meisten beständig in Verbindung stehen, denn es lenkt das All (72). Und zugleich gehört der Seele das „Wort", das sich selbst steigert (114). Im Worte also ist ihm die Einheit und Ordnung der Natur und ihr Kontakt mit Mensch und Seele gegeben. In dieser Stellung des Wortes kommt wohl die Mystik bei Heraklit zum stärksten Ausdruck. Die Natur ist vermenschlicht, sie „spricht" und sie wird verstanden von der Seele. Das erste Verstehen der Natur wird eben immer mystisch sein.

Das Wort hatte eine neue Macht bekommen. Man hatte sie gesucht und nun verlangte sie Beachtung. Die alte Naturphilosophie begann nach der Verbreitung der Schrift (vgl. S. 38), die Renaissancephilosophie nach der Erfindung des Drucks und sie hört nun nicht auf, vom „Buch" der Natur zu sprechen. Noch Galilei findet das Buch der Natur in mathematischen Lettern geschrieben, sieht die Blätter des Buchs des Himmels und lehrt mit heraklitischem Ausdruck, dass die unerbittliche Natur den Wortlaut ihrer Gesetze nicht überschreiten werde. Paracelsus liest den codex naturae, indem er wandert. „Die Geschrift wird erforscht durch ihre Buchstaben, die Natur aber durch Land zu Land. Als oft ein Land als oft ein Blatt." Alle Geschöpfe sind ihm Buchstaben, die auf den Menschen als Ganzes weisen. Sollte dergleichen Symbolik der alten Naturmystik gefehlt haben? Wir haben ja ein gewichtiges Zeugnis im Namen des Elements. Die Natur ist zusammengesetzt aus Elementen, *στοιχεῖα,* Buchstaben. Und wenn bei Aristoteles die Unterschiede der Atome Demokrits durch Buchstaben verdeutlicht werden, so kann dies schon Überlieferung sein. Der grosse Atomistiker war auch Philologe und schrieb sogar über Buchstaben. Über wohl und übel klingende Buchstaben schrieb er wie über Rhythmen und Harmonie, über Sprachrichtigkeit und dunkle Worte. Nahm man doch damals die Worte mehr mit dem Ohr als mit dem lesenden Auge auf; auch der Physiker ein Redner, wie gerade der Demokriteer Nausiphanes ausführt (Frg. 1).

Heraklit liebt Wortspiele, Gleichklänge wie alle Mystik sie liebt (s. noch Baader!); sie hört im Gleichklang eben jene Einheit heraus, die sie sucht; sie hört im sinnlichen Wort die geistige Bedeutung heraus; die Symbolistik führt sie, verführt sie zum Etymologisieren, das nicht zufällig gerade aus dem Heraklitismus sich herausspann (s. Kratylos). Jene Mystik, die *σῶμα* als *σῆμα*, Demeter als Ge-meter, Zeus als Gott des *ζῆν* deutet, ist J. Böhme nicht unverwandt, der seine Einheitslehre damit verdeutlicht, dass die dunkle Hölle und die lichtende Helle aus einem Grunde halle und dass Wallen und Wollen eins ist.

Den Klang und die Wirkung des Wortes hat die Lyrik gehoben. Sie ist die Poesie, die mit der Musik, also am meisten mit dem Höreindruck auf das Gefühl verbunden war; sie ist die Poesie des Herzens, das zum Worte drängt, sie spricht aus der Seele durch die Welt zur Seele, sie ist am meisten die Poesie der Bildlichkeit, sie muss zuerst symbolisieren; denn das Seelische lässt sich nur metaphorisch mitteilen, wie nach dem Mystiker Hamann alle Leidenschaft in Bildern spricht; sie vermenschlicht die Welt, fasst sie gemäss der Seele auf; sie bringt zuerst das Gegensätzliche, die Dissonanzen der Welt zum Ausdruck, aber sie sucht gerade darum den künstlerischen Ausgleich und schon als musikalische Poesie die Harmonie. Mag es noch so wenig von Heraklit beabsichtigt sein, es ist doch vielleicht

nicht ganz zufällig, dass die Grundbegriffe der heraklitischen Weltordnung Wort, Metron, Nomos und Harmonie in der Lyrik eine Rolle spielen? Es mag dies absonderlich klingen, aber es war eben doch in der Lyrik ein Lebensprozess, ein Welteindruck in Mass und Regel des Ausdrucks gebracht; die gebundene Mannigfaltigkeit, die Begrenzung des Unbegrenzten, die Einheit im Kontrast, die Harmonie wurde rein formal bewusst, betont, gefordert und so ein Ordnungsschema nicht nur der Worte, sondern bald auch der Vorstellungen, ein Erkenntnistypus.

Solche Betrachtung führt uns auf den Pythagoreismus, dessen mystische Subjektivität man kurz darin zusammenfassen könnte, dass er Weltauffassung ist aus dem Geiste der Musik. Man weiss, was die Musik den Pythagoreern und zwar schon den älteren bedeutet; ich glaube, sie ist die Wurzel ihrer ganzen Lehre. Die Musik ist die subjektivste, die reine Kunst des Gefühls und stets die Lieblingskunst der Mystik. Luther fühlte ihre Herzensbedeutung; Suso schon findet sich von der Natur bewegt wie von süssem Getön, vernimmt innere himmlische Musik, und noch J. Böhme glaubt sterbend sie zu hören. Als reine Kunst des Zeitsinns, der Wandlung vermittelt sie Innenwelt und Aussenwelt, die eben nur den Zeitsinn gemein haben, nur in der Wandlung sich eins finden. Das Gefühl ist unbegrenzte Wandlung — es ist eben nun die Leistung der Musik (gerade als Ausdruck des Gefühls), dass sie diese Wandlung begrenzt durch die Bestimmtheit und Ordnung der Töne. Der Ausdruck des Gefühls wird zur Beruhigung, zur Zähmung des Gefühls, und in diesem Sinne bedeutet schon die Lyrik eine Abklärung des Gefühls, die durch den Formguss beginnende Überführung ins Intellektuelle. Wir hören, dass die Pythagoreer die Musik in ihrer moralischen Wirkung als Sänftigung, Zähmung der Leidenschaften pflegten. Die Leidenschaft das Unbegrenzte — und eben der Gegensatz des Begrenzten und Unbegrenzten, der Gegensatz des gebundenen und reinen, ungebundenen Gefühls wird pythagoreischer Grundgegensatz. Das unbestimmte Gefühl sucht und findet in den Tönen Bestimmtheiten des Ausdrucks; es sind die ersten Bestimmtheiten, auf die die erwachende Erkenntnis im Pythagoreismus achtet; und weil es quantitative Bestimmtheiten sind, so sagt der Pythagoreer: alles ist Zahl, das heisst ursprünglicher, alles ist Ton, alles tönt, alles ist bestimmter Ausdruck des Gefühls, und so kommen wir wieder auf das mystische Allgefühl als Keim des Pythagoreismus.

Man glaube nicht, dass hier Ton und Gefühl hineingedeutet sind in eine ursprüngliche pythagoreische Mathematik und Kosmologie. Der Pythagoreer sagt nicht nur: alles ist Zahl, er sagt von Anfang an schon: alles ist Harmonie, und so fasst er alles musikalisch. Die Pythagoreer, heisst es, nannten die Philosophie Musik, deuteten das Wesen aller Dinge

durch Musik, erklärten den ganzen Himmel, das Weltall als Harmonie oder gemäss der Harmonie (Arist. met. I 5. Strabo X 3, 10. Athen. XIII 632b). Alles ist Harmonie, heisst: alles tönt — wie sollte es anders sein, da sie das Fernste, Unvernehmbarste, die Gestirne tönen lassen? Die pythagoreische Sphärenharmonie ist der Vollausdruck dafür, dass alles Musik ist, alles zum Gefühl spricht. Dem mystischen Gefühl, dem Allgefühl tönt das All; darum spricht der Pythagoreer gerade von der Harmonie der Sphären. So offenbart sich wieder die Lösung des Rätsels: der Pythagoreer beginnt mit dem Kosmos, weil er mit dem Gefühl beginnt, das allein auch das Fernste dem Menschen nahebringt; er beginnt mit dem Kosmos, weil er Mystiker ist und dem Allgefühl das Weltall näher ist als das Einzelne. Er beginnt in Wahrheit subjektiv, mit dem Gefühl, nicht mit der Kosmologie, sondern mit der Musik, denn er deutet jene nach dieser, nicht umgekehrt. Er beginnt auch nicht mit der Mathematik; denn die Musik enthält wohl Mathematik, aber nicht die Mathematik Musik, und mit der blossen Mathematik kann niemand beginnen, weil die Bedeutung der Zahlen erst nahegebracht werden muss an Erscheinungen, wie eben den Tönen. Praktisch-technische Interessen, die den Orientalen die Mathematik nahelegten (vgl. S. 4), sind bei Pythagoras nicht sichtbar. Die Töne allein geben auch noch nicht die Zahlen, wohl aber die Messung der Töne, auf die ja die Pflege der Musik, das Streben nach Harmonie führt. Die Messbarkeit der Töne wird sichtbar am Instrument, am sichtbarsten gerade am alten Monochord, bei dem ein verschiebbarer Steg die Saite verschieden teilte und so auf das Entsprechen der Tonhöhe und Saitenlänge hinwies. Diese „Entdeckung“ wird auch ausdrücklich schon dem alten Pythagoras zugesprochen, und ich sehe keinen Anlass, der Nachricht zu misstrauen (vgl. auch Gomperz, Griech. Denker I 83[2]). Mit dieser Entdeckung war die Bedeutung der Zahl gegeben. Nicht die Vergleichung der Töne allein, sondern die der Töne und Saiten ergab sie. Die Bedeutung der Quantität tritt erst an qualitativ Verschiedenem ins Licht. Die Zahl konnte sich nur von verschiedenen, aber in der Zahl eben parallelen Erscheinungsreihen ablösen. Sie wurde also deutlich als das Prinzip der Parallelität, der Vergleichbarkeit der Dinge, als das Band der Dinge. So liegt in der Zahl die Einheit aller Dinge durch ihre Parallelität, das Prinzip der Analogie.

Die Beachtung der Zahl entsteht erst aus der Beachtung der Analogie, und so ist schon in der Wurzel des Pythagoreismus jene Analogistik, jener symbolisierende Monismus gegeben, die den Pythagoreismus so mystisch machen — wie andererseits die Mystik als solche zur Zahl drängt, weil in ihr das symbolische Band gegeben ist, das Gefühl sein Einheitsstreben befriedigt findet. Die Renaissancephilosophie von Plethon und dem Kusaner an strotzt von Zahlenmystik, vielfach in bewusster Erneuerung des Pythagoreismus, dem

sie sich verwandt fühlt. Im 19. Jahrhundert hat gerade der Vollender der Schellingschen Naturmystik, Oken, wörtlich das pythagoreische Dogma verkündet: alles Reale ist schlechterdings nichts anderes als eine Zahl. Der fromme Romantiker Novalis hat die Mathematik in den Himmel erhoben, der Mystiker Pascal hat die Rechenmaschine erfunden, das mathematisch gebaute System Spinozas läuft in Mystik aus, und Comte, der Leben und Wissenschaft in Mathematik wandeln wollte, musste zum Mystiker werden.

Comte, der Schüler St. Simons, der neue Pythagoras, auch als Ordensstifter und Sozialreformator auf der Grundlage der Hierarchie der Wissenden! Was von den Ordensgraden und Geheimlehren der Pythagoreer erzählt wird, enthält unserem historischen Rationalismus zum Trotz einen wahren Kern; denn es stimmt zur Idee des Ordens, zur ordnenden Mystik. Und auch hier wieder Parallelen in der Renaissance, in den Geheimlehren und Geheimbünden, in denen z. B. Agrippa aufgeht, in mystischen Idealgesetzgebern von Plethon, der Pythagoras, Lykurg und Numa zu Vorbildern nimmt, bis Campanella, der für seinen hierarchischen Sonnenstaat nach dem Astrologen ruft, wie auch Bodinus für seine zahlensymbolische politische Theorie. Er spricht wie die Pythagoreer von Proportionen der Gerechtigkeit. Die Pythagoreer sind als Mathematiker zugleich eifrige Moralisten wie Musiker. Aber sie lieben nicht sittliche Ordnung und musikalische Harmonie, weil sie die Zahl lieben, sondern sie lieben die Zahl aus dem Gefühl für Ordnung und Harmonie. Der Zahlenwert muss eben erst an anderm erlebt und gefühlt werden, ehe er sich abstrakt ablöste. Dann konnte so wiederum an der Hand der Zahlenanalogie sich das Gefühl erweitern. Wie kann man die Ordnung nur auf einem Gebiete lieben und auf dem andern nicht? So fragt zur Empfehlung der Tugend die Mathematikerin Sophie Germain. Dass gerade in der Mathematik die Frauen bisher noch am meisten geleistet, spricht auch dafür, dass gerade das Gefühl für die Zahlen empfänglich macht. Vier von der Pariser Akademie gekrönte Mathematikerinnen zeigten sich zugleich als künstlerische und leidenschaftliche Naturen (vgl. Philosophenwege S. 98 f.). In der Renaissance, als sich ja auch Bildung und Schätzung des Weibes hob, schrieb der Magier Agrippa „über den Adel und Vorzug des weiblichen Geschlechts". Und forderten nicht die Mystiker, dass die Seele des Menschen an empfangender Hingabe dem Weibe gleichen solle? Von allen antiken Philosophenschulen werden am meisten und gewichtigsten in der pythagoreischen Frauennamen genannt. Der ungriechische pythagoreische Feminismus trifft sich wieder mit dem Frauenkult des Zahlenmystikers Comte. Dazu die weibliche Empfänglichkeit für die Musik, die „geheime Mathematik"! Die romantische Bettina schreibt mit pythagoreischer Symbolik: „Wie jeder Gedanke, jede Seele Melodie ist, so soll der Menschengeist durch sein Allumfassen Harmonie werden".

Durch sein Allumfassen; das Gefühlt ist erst gesättigt, wenn das All in und mit der Seele klingt. Alles ist Musik heisst alles ist fühlbar, alles in Einheit, in Kontakt mit der Seele. Das Allgefühl der Mystik verlangt die Weltharmonie, und so verkündet sie gerade J. Böhme besonders feurig: alle Instrumente seien wie Hundegebell gegen den göttlichen Schall oder die Musika, die durch ihn aufgehet von Ewigkeit zu Ewigkeit. Die praktische Mystik, die Magie, beruhte auf der musikalischen Auffassung der Welt. Agrippa vergleicht das Universum einer gespannten Saite, die, an einem Ende berührt, sogleich überall erklingt. Oder auch so: wie eine angeschlagene Saite andere mittönen macht, so werden mit einem Teile der Welt alle andern berührt und kraft dieser Wechselliebe könne der Magier bis in den Himmel hinauf wirken, und seine Taten seien so wenig wider- oder übernatürlich wie die Bezauberung, die ein Musiker durch die Macht der Töne in den Seelen der Zuhörer hervorbringt. Also ein Gefühlsband eint alle Teile der Welt und die Welt mit der fühlenden Seele. Die musikalische Harmonie besänftige, heile, beschwinge die Seele und sie entspreche der Sphärenharmonie, der Abstand der Töne dem Abstand der Planeten — so lehrt Agrippa übereinstimmend mit den Pythagoreern. Noch wichtiger aber ist, dass Kepler nicht nur begeistert den Gedanken der Weltharmonie, der kosmischen Musik erneuert (die Sonne als Apoll ewig lauschend dem Gesang der Planeten-Musen!) und durch die pythagoreische Sphärenharmonie auf die Beziehung zwischen Abstand und Umlaufszeit der Planeten geführt wird, sondern gerade auch den harmonischen Kontakt zwischen Seele und Körperwelt betont: die Betrachtung der harmonischen Aussenwelt treibe uns an, innerlich harmonisch zu werden. Wenn wir vom Einklang der Töne ergriffen werden, so sei dies aber nicht nur ein leidendes Empfangen, sondern ein Erwachen der in der Seele eingeborenen Tonideen und der entsprechenden Gemütsbewegungen, und da Wille und Lebenskraft innigst verbunden, werde nicht bloss die Seele von Musik ergriffen, sondern auch die Bewegung des Leibes nach ihrem Masse geordnet. Wie harmonische Töne den Menschen innerlich aufregen, so, lehrt Kepler, wirke das Spiel der Weltharmonie unbewusst auf Erde und Menschen. Die Erde stosse bei gewissen Planetenstellungen gewaltsame Dünste aus, die Menschen werden unruhiger, leidenschaftlicher, der Redner reisst sie leichter fort und der kriegerische Mut schwillt —

Aus der Mystik Keplers verstehen wir die Pythagoreer. Die Mystik liegt in der subjektiv intensiv betonten, in der gefühlten Einheit der Welt sowie der Welt mit der Seele. Die Harmonisierung der Welt ist eine Vermenschlichung der Welt, ihre Anpassung an die Seele. Aus solchem Harmonisierungsdrang, also aus Gefühlsbedürfnissen haben Kopernicus und Kepler, haben schon die Pythagoreer das Weltbild korrigiert. Das musikalische All

ist das gefühlte, das der Seele nahegebrachte All. Das kosmische Interesse und Studium wird dadurch nicht nur intensiver, es wird auch freier. Gerade je mehr das Weltbild innerlich wird, desto freier wird es vom Druck der Erde und des Augenscheins. Der Horizont der Seele ist weiter als der der Sinne; dem Gefühl kann sich die Erde erleichtern zu einem Stern, und nach innerem Bedürfnis kann die konstruierende Phantasie mutig die Welt umformen. Die Seele wächst mit der Welt wie die Welt mit der Seele.

Die Pythagoreer entthronen die Erde, sie suchen im Zentralfeuer den unsichtbaren „Herd“ der Welt, gleichsam das gemütliche Zentrum, das Herz der Welt, sie sprechen von der rechten und linken Seite der Welt, von der Atmung der Welt, und diese Verlebendigung der Welt, die Einheit des Seelischen und Physischen ins kleinste führend, erklären sie Sonnenstäubchen als Seelen.

Die Zahl ist nach Philolaos (Frg. 11) der Zusammenhalt der Welt, aber auch des Lebens und der Erkenntnis; sie mache alles zur Seele harmonisch, für die Empfindung erkennbar und einander entsprechend (*κατὰν ψυχὰν ἁρμόζων αἰσθήσει πάντα γνωστὰ καὶ ποτάγορα ἀλλάλοις*). Also sie ist eben jenes auch von Kepler betonte Band sowohl der Welt wie der Seele mit der Welt, des Subjekts mit dem Objekt. Wenn Pythagoras die das Gemüt erregenden Töne an den sichtbaren Saiten misst, so ist damit in der Zahl der Kontakt zwischen Innenwelt und Aussenwelt entdeckt. Er glaubt nun beide Welten an den Zahlen aufbauen zu können. Die Zahl wird dem Pythagoreismus Analogieprinzip zugleich für das Seelische — die Tugenden, die Begriffe Zahlen — wie für das Physische — die Körper Zahlen. Es ist ja nur Analogie, die ihm die Körper als aus geometrischen Figuren, diese als aus Zahlen bestehend erscheinen lässt. Kein Zweifel, die Welt der Figuren und Körper ist nicht sein primäres Interesse, sondern (was dem Jonier der Stoff) erst eine sichtbare Analogie, eine Veranschaulichung, Verbildlichung der Zahlen. Aber auch den Wert der Zahl gibt ihm erst die Harmonie: und den Wert der Harmonie gibt ja nur das Gefühl, das sie geniesst.

Das Gefühl für Harmonie ist aber nicht ein einfaches, sondern ein entwickeltes, kompliziertes — darin liegt seine Zeugungskraft für die Erkenntnis. Das Gefühl als solches ist und fordert Einheit. Aber es ist Einheit in der Wandlung zwischen Gegensätzen (vgl. S. 50); daher fordert es Kontraste; aber da es zugleich Einheit fordert, so fordert es eben Einheit der Gegensätze, also Harmonie. Der Pythagoreismus bekundet seinen Gefühlsursprung, befriedigt die Bedürfnisse des Gefühls, indem er (wie Heraklit) lehrt: 1. die Welt ist Einheit, 2. die Welt ist Gegensatz, 3. die Welt ist Harmonie — alles weder logisch noch empirisch gewonnene Sätze. Gerade der Gegensatz des Begrenzten und Unbegrenzten, den Zeller nur

als spätere Abstraktion zu erklären weiss, den er aber doch an der Spitze des Systems bei Philolaos und in der Tafel der Gegensätze findet und der schon Pythagoras gerade so zusteht wie seinem Zeitgenossen Anaximander der Begriff des Unbegrenzten und seiner Ausscheidungen, dieser pythagoreische Grundgegensatz ist ja als Urgegensatz des Gefühls in Mass und Unmass gegeben. Alles, lehren die Pythagoreer, besteht aus Gegensätzen und alles ist Harmonie. Doch eben nur das Gefühl treibt, die Mannigfaltigkeit der Welt so absolut zu Gegensätzen zu fanatisieren, und nur das Gefühl treibt wiederum sie in Harmonie zu versöhnen. Man muss ihm danken; denn dadurch ward der Blick für die Weltmannigfaltigkeit und den Weltzusammenhang, für die Welt als ordnungsfähige Vielheit geöffnet. Antithetik und Harmonistik stammen aus dem Gefühl, aber sie eröffnen die Tätigkeit des Denkens, das ja ein Scheiden und Verbinden ist. In der Harmonie wird ein zu Scheidendes als Verbindung, eine Mannigfaltigkeit als Einheit gefühlt, unmittelbar erlebt. Die Harmonie, die Einheit in der Mannigfaltigkeit ist Prototyp des Systems; das Harmoniegefühl ist Keim der Erkenntnis, beginnende Differenzierung, die sich in der Harmonie noch einmal vor dem Gefühl rechtfertigt, bald aber über das Gefühl hinaus immer wissenschaftlicher gesucht ward. Ich erinnere, wie Kepler das Weltbild vom Zwang der gar zu einheitlichen Kreisbahn befreit und auf die Ellipse als abwechslungsreichere und doch harmonische Figur verfällt. Der Sinn für die Buntheit der Welt steigerte sich am Gefühl für die Einheit der Welt. Die Einheit war um so schöner und wertvoller, je grösser die Buntheit. Die griechische Lyrik hatte den Wechsel in der Einheit als formales Muster gewiesen. Die Naturphilosophie weist die Welt als Einheit der Gegensätze, als Harmonie. Die Erkenntnis beginnt eben als differenziertes Gefühl, als spezialisierte Mystik.

Scheinbar ist hier nun der Eleatismus ein Rückschritt; er kennt nur Einheit, er verpönt die Mannigfaltigkeit, den Wechsel, die Vielheit. In Wahrheit hat er dadurch die Mannigfaltigkeit zum Problem erhoben, den zum System nötigen Einheitssinn zum vollen Bewusstsein gebracht. Aber das Gefühl ist's, das seinem Wesen nach zur Einheit drängt, und das zum Höchsten, Letzten gesteigerte, das absolute, d. h. das mystische Gefühl ist's, das auf das Alleine führt. Es ist nicht Folgerung, es ist geradezu ein tautologischer Satz, dass das mystische Gefühl das ἓν καὶ πᾶν enthält. Das absolute Gefühl ist das Gefühl des Absoluten, d. h. des Alleinen. Das mystische Gefühl ist das Allgefühl, dem alles einzelne versinkt, alles eins wird. Dem Eleaten versinkt die Welt vor dem Alleinen; welche Macht der Innerlichkeit gehört zu seiner Bestreitung der bunten wechselnden Welt! Am Eleatismus liegt die Mystik am klarsten zu Tage; seine Lehre ist Alleinslehre — das was die reine Mystik aller Völker und Zeiten und besonders vielstimmig wieder die Renaissancemystik lehrte.

Ja, der Eleatismus vertritt diese mystische Lehre so dogmatisch schroff, dass die Mystik in Rationalismus und Kritik umschlägt. Er nimmt die Mystik beim Wort und verficht das Alleine bis zum Nonsens, bis es zerspringt und die Nachfolger der eleatischen Monisten den Pluralismus, die Mehrheit der Weltprinzipien begründen. Die Mystik wird im Eleatismus starres Dogma und dadurch überwindungsreif. Der Eleat hat den Einheitstrieb des Gefühls auf die Spitze getrieben, aber gerade dadurch die Einheit bewusst gemacht, aus einem Gefühlserlebnis zum Gedanken gefestigt. Die Einheit als Gefühl ist belebend, die Einheit als Gedanke, die reine Einheit wird tötlich. Als Übergang aber war sie nötig. Die wechselnden Einzelgefühle der lyrischen Zeit mussten erst in einem höchsten Gefühl zur Ruhe kommen. Mit diesem Höhepunkt des Gefühls, mit dieser Ruhe des Ziels beginnt das Denken; sein Tun ist Festigen; wo das fliessende Gefühl abgeschäumt hat, setzt das Denken ein Prinzip, schlägt es gleichsam einen Nagel ein, findet es ein Sein, während das Gefühl nur Werden kennt. Von diesem ersten Haltpunkt, dem Sein als solchen, konnte es zu weiteren festen Punkten, zu Seinselementen kommen. Allerdings der Eleatismus blieb stehen, wohin ihn noch das Gefühl getragen; er festigt nur den Endpunkt des Gefühls als einziges Prinzip; er lebte noch zu sehr von der Mystik.

Aber er bedeutet doch schon geistige Abklärung gegenüber den Joniern. Die ionische Welteinheit ist Einheit im Wandel der Gegensätze, d. h. sie ist noch zu sehr Gefühlseinheit; denn dem Gefühl, so zeigte es sich, ist Gegensatz und Wechsel wesentlich. Die höchste Sehnsucht, der letzte Zielpunkt des Gefühls ist, diesem Wechsel der Gegensätze entrückt zu sein, abzusterben in einem dauernden, gleichmässigen, bedürfnislosen Einheitszustand — der Eleatismus hat prinzipiellen Ernst gemacht mit diesem ersehnten Endzustand; er lehrt ein dauerndes Sein, eine ruhende, ewige Einheit ohne allen Wechsel und Gegensatz, „mangellos“ (Parmenides Frg. 8), „leidlos“, „schmerzlos“, „gesund“ (Melissos Frg. 7) — spürt man nicht noch das Menschliche, das Gefühlsideal in diesen Prädikaten des Absoluten?

Aber wie bei Joniern und Pythagoreern wird das geistig Erlebte und Gewonnene zugleich sinnlich veranschaulicht, das Innerliche zugleich physisch, plastisch verdeutlicht. Das Alleine, sagt Parmenides, gleiche einer wohlgerundeten Kugel. Auch er also treibt Analogistik, und er sieht wie alle Naturmystik in der Kugel ein Symbol der Vollkommenheit, die er eben sucht, der gleichmässigen, abgeschlossenen, mangellosen Ganzheit. Diese Symbolik hat der Erde und den Sternen wohl zuerst zur richtigen Körperform verholfen, wie ihnen ja schon gerade Parmenides in seiner Scheinwelt die Kugelgestalt gönnt. Es ist ein wichtiges Facit für unser Problem: die Naturphilosophen kommen zur Natur weniger durch direkte Anschauung, sondern mehr oder minder durch Symbolik, durch Verbildlichung, Plastifizierung

ihres Lebensgefühls, durch ein Kontaktfinden, Parallelisieren zwischen Seelischem und Physischem. Das Gefühlsideal wird Idee, die Idee Bild; so wird aus der Vollkommenheit eine Kugel.

Alle Erkenntnis beruht auf einer gewissen Symbolik, sofern sie irgend ein Entsprechen von Subjekt und Objekt fordert; alle Erkenntnis stammt daher im tiefsten Grunde aus Mystik. Aber die mystische Einheit von Subjekt und Objekt, die im Gefühl unmittelbar gegeben ist, in der Erkenntnis gelockert wird, ist noch einmal prinzipiell erfasst von Parmenides, indem er die Einheit von Denken und Sein verkündet (Frg. 5. 6. 8), und weiterhin, indem er nur Gleiches durch Gleiches empfinden lässt. Diese absolute Übereinstimmung, ja Identität von Denken und Sein, von Subjekt und Objekt, ist sie nicht ein grandioser Anthropomorphismus, der grösste, der philosophisch möglich ist?

Dem begrenzenden Denken gemäss fasst Parmenides das eine Sein als begrenzt, während der minder strenge ionische Eleat Melissos es gefühlsmässiger als unendlich fasst. Einem Parmenides wird das Denken gesetzgebend für das Sein; der logische Zwang verkörpert sich ihm zur strafenden *Δίκη*, die die Schlüssel zum Tor der Wahrheit hält und die Werden und Vergehen nicht aus ihren Banden freigab, zur starken *'Ανάγκη* oder *Μοῖρα*, die das Sein in festen Grenzen und Fesseln hält (Frg. 1. 8). So zwang das Denken die Welt, in Wahrheit das Weltgefühl zu einer Konsequenz, die nottat. Zunächst allerdings ging über der Konsequenz die Welt verloren oder sie sinkt doch zu einer Welt des Scheins im Gegensatz zum reinen Sein, und jene Scheinwelt gliedert der Mann der „zwei Wege" wiederum nach dem Gegensatz des Lichten und Dunkeln — es war davon die Rede (S. 49), wie diese ganze Antithetik auf echtem Gefühlsgrunde ruht.

Als Gefühlsmoment, das die Weltbetrachtung anthropomorphisiert, hebe ich nur noch den femininen oder sexuellen Zug hervor, der in den wenigen Fragmenten des Parmenides auffallend hervortritt. Er fährt den Weg der zu allem führenden Göttin; Mädchen, das Haus der Nacht verlassend, lenken, beeilen die Fahrt, umschmeicheln für ihn Dike, dass sie die Schlüssel hergebe; dann nimmt ihn die Göttin huldvoll auf und verheisst ihm alle Weisheit (Frg. 1). Sie spricht weiter als seine Pythia. Aber nicht nur Führerin der Erkenntnis ist die Göttin; bald als *Μοῖρα*, bald als *Δίκη*, bald als *'Ανάγκη*, immer weiblich taucht ihm das Weltregiment auf (Frg .8), und in der Mitte der Welt steht die Göttin, alles lenkend. Alles führt sie zu Geburt und Begattung, paart das Weib dem Manne und dem Manne das Weib (Frg. 12). Also die Liebesgöttin regiert die Welt, und wirklich schuf sie als ersten von allen Göttern (als erstes und einziges männliches Wesen, das uns Parmenides nennt) den Eros (13). Dann gehen noch Frg. 17 und 18 auf das Problem der Begattung

und Geburt, und Frg. 20 führt zum Sehnsucht weckenden Hain der vielverehrten Aphrodite. In Renaissance und Reformation betont die Spekulation auch stark das Problem von Liebe und Geburt. Ich erinnere nochmals an Luthers Worte: „Jetzt sehen wir die Kreatur gar recht an, mehr als im Papsttum etwan. Erasmus aber fraget nichts darnach, bekümmert sich wenig, wie die Frucht im Mutterleibe formieret, zugerichtet und gemacht wird; so achtet er auch nicht den Ehestand, wie herrlich der sei". Es ist ein vitalistisch-mystischer Zug, der das embryologische Interesse bei den Vorsokratikern auffallend stark in den wenigen Fragmenten hervortreten lässt; das Problem der Geburt wird ihnen symbolisch für das Problem der Weltentstehung. Und brauche ich zu sagen, dass die damals so laute Liebeslyrik das Rätsel der Erotik nahelegt? Es ist wieder ein lyrischer Zug, dass die alte Naturphilosophie es mit beiden Händen aufgreift. Der Lyriker Ibykos erneuert den hesiodischen Gedanken von der Entstehung des Eros schon aus dem Chaos. Des femininen Zugs in der Mystik ist S. 59 gedacht. Nicht nur in Baader und St. Martin kommt tiefste Mystik zur Erotik.

Und nun erscheint als Vollender der parmenideischen Liebesmystik, als der eigentliche Philosoph der Liebe Empedokles. Und um ihr Folie und Wirksamkeit zu geben, fügt er den Hass oder Streit hinzu. Wir wissen, das Gefühl braucht Gegensätze; die Antithetik ist Gefühlsform, und Empedokles pflegt sie gleich den andern Naturphilosophen (vgl. S. 49). Ich weise noch auf Frg. 122. 123, wo die Zwietracht und die Harmonie, Frau Schön und Frau Hässlich, bis zu den Dämonen des Schweigens und Redens, im ganzen 10 (natürlich weibliche) Gegensatzpaare auftreten. Vor allem aber bilden ja Liebe und Hass den Grundgegensatz, der bei Empedokles die Welt regiert, den ganzen Weltprozess erklärt. Man denke: Gefühle regieren die Welt, der ganze Weltprozess ein Gefühlsprozess, ein Ringen von Liebe und Hass. Hier tritt das Subjektive so stark und nackt hervor, dass sich das Objektive, Materielle davon ablösen musste. Man betont bei Empedokles die Elementenlehre, aber sie ist bei ihm nur ein Nebenergebnis. Er suchte gar nicht primär die Elemente; an seinen Elementen war nichts zu suchen — Erde, Wasser, Luft und das Feuer der Gestirne lagen offen vor jedem Kindesauge. Nein, Empedokles suchte die Weltkräfte, und er fasst sie so subjektiv, so seelisch innerlich, dass der Stoff nicht mehr folgen konnte, dass sich nicht mehr wie bei den Joniern ein Stoff zur Verbildlichung, zum Krafttypus bot. Als Dynamiker wird Empedokles Zerstörer der Einheit von Kraft und Stoff, als solcher Entdecker der Elemente. Er sucht nicht die Elemente: sie fallen ihm von den Kräften ab. Er entdeckt nur ihr Dass, nicht ihr Was. Denn was er als Elemente nennt, bedurfte keiner Entdeckung. Er entdeckt nur ihre Selbständigkeit, das Negative ihrer Ablösung von der Kraft. Weil er die Einheit der Welt nur auf den Kraftprozess baut, belässt er das Stoffliche bei der

sichtbaren Mehrheit, und er braucht die stoffliche Mehrheit, weil ihm der erklärende Kraftprozess ein Wechsel verbindender Liebe und trennenden Hasses ist. Liebe und Hass fordern die Mehrheit der Stoffe, nicht umgekehrt. In den Kräften Liebe und Hass liegt der Originalgedanke des Empedokles, nicht in den längst bekannten Elementen. Die Elemente sind nur das Material der Kräfte; den Materialien, den Farbstoffen der Maler vergleicht er sie anthropomorphistisch (Frg. 23). Aus den Kräften ist das Weltsystem des Empedokles zu deuten; seine Grundlehre ist die Lehre von Liebe und Streit.

Die Welt ein Kampfspiel von Liebe und Streit — nichts anderes lehrt J. Böhme in seinem Weltmysterium. Es ist offenkundige Deutung der Welt nach dem Gefühlsleben, nach der Menschenseele. Aber man schelte wieder nicht den Anthropomorphismus. Die Erklärung der Welt aus Liebe und Hass ist ja ihre erste unverblasste Erklärung aus Attraktion und Repulsion. Bei Empedokles zeigen die Weltkräfte noch warmes menschliches Blut. Er steht ihnen nicht parteilos gegenüber, sondern er sucht in ihnen sein Gefühlsideal zu realisieren. Das Reich der Liebe steht ihm wie J. Böhme höher als das des Streites. Aus tiefmoralischem Seelenerlebnis ist der Physiker Empedokles zu verstehen, aus dem Autor des Sühnelieds der Autor der Schrift über die Natur. Er schlägt sich voll Reue an die eigene Brust, fühlt sich gesunken in das Spiel der Elemente, weil er dem rasenden Streite vertraute (Frg. 115). Er beklagt die Menschen unsäglich, dass sie aus dem Streit geboren sind (124). Er erschauert vor Mord und Groll (121), fühlt den Mord als grelle Dissonanz und eifert gegen die Menschen, die sich zerfleischen (136). Er schildert das goldene Zeitalter, da nicht Ares und der Kriegslärm göttlich galten, nicht Zeus König galt, nicht Kronos oder Poseidon, sondern nur Aphrodite Königin war (Frg. 128), da nicht Tiere auf dem Altare bluteten, da alle Geschöpfe zahm den Menschen nahten und wärmste Herzlichkeit waltete (128. 130). Man sieht, das Ideal der Liebe in seinem weichen Herzen geht ihm über auf alle Menschen und von den Menschen auf alle Tiere. Sie sind ihm unsere Brüder, eines Wesens mit uns, ja wir selbst in verwandeltem Zustand. Und wie die Tiere auch die Pflanzen. Die Liebe, die Gemeinschaft erweitert sich ihm; darum verkündet er die Seelenwanderung der Menschen in Tiere, auch in Pflanzen (127), darum die glühend geforderte Enthaltung von Fleischnahrung, ja von Pflanzen (139 ff.). Und die Liebe geht endlich über auf die Elemente, und der Idealzustand ist erreicht, wenn der „milde sinnige göttliche Drang der untadligen Liebe“ (35) zum Siege kommt, in der seligen Einheit der Elemente. Der Sphairos verkörpert das mystische Ideal.

Es ist für Empedokles die Hauptaufgabe seiner Physik die Weltkraft der Liebe zu zeigen, die er auch als Freundschaft, Sehnsucht, Harmonie, vor allem aber deutlich genug

als Aphrodite vorführt (Frg. 16—22. 26 f. 30. 35 f. 59. 64. 66. 71. 73. 75. 86 f. 95 f. 98. 151). Aphrodite fügt da mit Liebesnägeln die Elemente zusammen, tränkt die Erde, haucht sie mit Wärme an, bis die Erde im seligen Hafen der Aphrodite vor Anker geht, Aphrodite bildet Augen, bildet Tiere u. s. f. Und das Wasser liebt, und die Sterne sehnen sich, und die Erde ist gefällig (19. 21. 96 etc.) — kurz wir haben, nur noch gefühlskräftiger, ursprünglicher hier die magische Naturauffassung der Renaissance von der universalen Sympathie. Zu Grunde liegt ihr das mystische Allgefühl, die mystische Einheit und innere Gemeinschaft der Seele mit der Welt, des Menschen mit der Natur. Empedokles sagt es offen: sie ist es, die den Menschen Liebesdrang und Freundschaft weckt und die sie Wonne und Aphrodite nennen; dass sie aber auch in den Elementen schwingt, weiss kein sterblicher Mensch (Frg. 17). Also ein Mysterium, lehrt er, das da besteht in der Erweiterung der menschlich bekannten Liebe zum Weltprinzip. Und auch er beschäftigt sich eingehend mit dem Problem der Geburt (Frg. 63—69. 153 a), das eben ihm weltsymbolische Bedeutung hat. Deutlich heisst es auch Frg. 109: mit unserer Liebe erschauen wir die Liebe der Welt, mit unserm Hass ihren Hass, wie wir mit dem Erdigen in uns die Erde, mit Wasser das Wasser u. s. w. erkennen, kurz, vom Menschen aus erkennen wir die Welt, weil er eins ist mit der Welt, Anteil hat an allen Teilen des Kosmos, als Mikrokosmos.

Weil er die Welt aus der Seele und dem Menschen versteht, versteht er sie als Leben. Er ist moralischer und physischer Vitalist wie alle Mystiker. Leben ist ihm das Höchste und Allgemeinste — er verehrt die „lebenspendende“ Aphrodite (151), er verwirft als Greuel die Tieropfer, weil sie Leben rauben, er ist mehr noch als Vegetarier, will nicht nur die Tiere, sondern auch Pflanzen schonen. Er ist fanatischer Biologe auch als Physiker, und die Entstehung der Organismen interessiert ihn am meisten. Aber in seinen Augen ist alles organisch. Er spricht von den „Gliedern“ des Sphairos, der geeinten Weltmasse (30 f. 35), er spricht ja auch nicht von Elementen, sondern von „Wurzeln“ aller Dinge, wie auch Agrippa in seiner Geheimphilosophie die 4 Elemente als Wurzeln aller Dinge bezeichnet. Er spricht auch von den Wurzeln der Luft, die in die Erde tauchen (54), vom Meer als Schweiss der Erde (55), vom furchtlosen Antlitz der Sonne (44), vom Hass der Elemente (115). Er lässt den Streit schwören (30), die Tyche wollen (103), die Ananke sprechen (115), die Charis hassen (116), er sieht den scharf schiessenden Helios und die freundliche Selene (40), die einsame blindäugige Nacht (49) und die Scharen der Verhängnisse (121) — man wird sagen, das ist nur poetisch gesprochen; aber ich frage, warum er so poetisch spricht. Er nimmt alles lebendig persönlich, weil er es so empfindet; er lebt mit allen Wesen, mit den Elementen, und lässt sie mit sich leben. Er fühlt sein Denken

zugleich als Strömen des Blutes (105), er lässt den Verstand parallel dem Körper wachsen (106), er denkt, freut und kränkt sich mit den Elementen (107). Kurz, die Seele wird ihm eins mit der Welt, wie es der Mystiker lehrt. Alles ist beseelt, alles bewusst, alles hat Anteil am Denken (103. 110).

Nicht alles ist beseelt, lehrt Anaxagoras — er setzt damit eben die Abkehr von der Mystik fort, die überhaupt in der fortschreitenden Differenzierung sich vollzieht. Indessen ist es kein einfaches Abschneiden; tiefliegende Fäden bleiben als Band. Die Mystik lehrt doch nicht einfach die Einheit von Seele und Körper, von Kraft und Stoff — sonst wäre die reinste Mystik der Materialismus (der allerdings bei dieser Gemeinschaft von Kraft und Stoff auf gleichem Fusse schon halb den Mystiker spielt). Wäre dies die These der alten Naturphilosophen, so hätte ich sie nie als Mystiker angesprochen. Aber diese absolute gleichmässige Einheit hat kein einziger von ihnen gelehrt. Nicht nur Empedokles trennt ja Kraft und Stoff, die Lehre schon der alten Jonier besteht ja gerade darin, dass sie nicht alle Stoffe zugleich als Elementarkräfte bestehen lassen, sondern einen als Kraft- und Wandlungsstoff wählen, der die andern Stoffe bestimmt. Sie suchen allesamt die Kraft und suchen sie nur in dem dafür geeignetsten Stoff, aber nicht in allen Stoffen als solchen. Und zuletzt noch lehrt Diogenes von Apollonia die Luft als diesen Kraft- und Wandelstoff, Lebensstoff, weil ja die Luft Menschen und Tiere belebe und der tierische Samen luftartig sei — man sieht wieder den anthropomorphen oder vitalistischen Ursprung des Prinzips, das zum Weltprinzip wird, weil es wie in dem Menschen oder Tier so auch in der Welt lebenschaffende Kraft, bewegende Weltseele, Weltvernunft sein könne, da die Luft alles durchdringt. Es ist also nicht die absolute, gleichmässige Identitätseinheit, sondern die Immanenzeinheit, die jene Naturphilosophen lehren, und eben diese Immanenzeinheit lehrt ja auch die Mystik. Allerdings die Immanenz wird beiden zur Identität, aber sie wird nur dazu. Das Geist- und Kraftwesen wird Welt, Natur, wird zu allen Stoffen, ist aber nicht an sich alle Stoffe, eins mit jedem Stoff. Hier liegt die Grenzscheide zwischen Mystik und Materialismus.

Anaxagoras streicht das Werden, die Wandlung, aber er streicht doch nicht die Immanenz überhaupt. Oder vielmehr, er lehrt beide Lehren der Naturmystik, die allgemeine Wandlung oder Mischung und die Immanenz, aber beides getrennt. Die Naturmystik lässt das eine durchdringende, lenkende, bildende Grundwesen sich zu allem wandeln, sodass alles ineinander übergeht, alles in allem ist. Anaxagoras lehrt das eine durchdringende, lenkende, bildende Grundwesen, das er, offenbar gerade um seine Immanenzfähigkeit zu verdeutlichen, doch zugleich stofflich als das dünnste, feinste aller Dinge (*λεπτότατον πάντων χρημάτων*) bezeichnet. Andererseits lehrt er das unendliche Übergehen, die unendliche Mischung aller

Dinge: alles ist in allem, welche Lehre wörtlich ja in der Mystik der Renaissance wiederkehrt (beim Kusaner, bei Agrippa, Weigel u. a.) und von Paracelsus dahin pointiert wird, dass man in einem Stück Brot Himmel und Erde und alle Gestirne isst. Nur das Grundwesen, den *νοῦς*, schliesst Anaxagoras von der allgemeinen Mischung aus, und doch lässt er den *νοῦς* mehr oder minder den Wesen innewohnen, und wenn nicht allen innewohnen, so doch alle lenken, und gerade darum entzieht er ihn der allgemeinen Mischung, damit er umso ungehinderter alle lenken könne (Frg. 12). In beiden Lehren kommt das Grunddogma der Naturmystik von der lebendigen Einheit der Natur zum Ausdruck. Der *νοῦς* als bewegende, ordnende Kraft erklärt die Einheit der Naturentfaltung, das Weltsystem (vgl. Dilthey, Einl. in die Geisteswissenschaften I 205 f.), sozusagen die Natur als Organismus. Die Einheit der Naturentfaltung liegt aber auch in der Stofflehre des Anaxagoras: alles ist in allem. Dadurch allein, lehrt er ausdrücklich, ist es erklärlich, dass die Dinge aufeinander wirken und ineinander übergehn. Er lehrt also die allgemeine unendliche Mischung, weil er, wie die Mystik, die allgemeine Einwirkung und unendliche Wandlung will. „Alle Dinge haben an allem Anteil", lehrt er — darauf beruht die universale Sympathie nach der magischen Naturauffassung der Renaissance.

Die Urstoffe seien „nicht wie mit dem Beil auseinandergehackt" — er sucht eben doch auch eine organische Naturauffassung, und seine vitalistische Denkweise verrät sich schon darin, dass er die Urstoffe „Samen" (*σπέρματα*) nennt. Ja, ob er nun zugleich den bei Aristoteles auch biologischen Namen Homöomerieen gebrauchte oder nicht, als Beispiele von Urstoffen nennt er jedenfalls organische, Haar, Fleisch, Knochen (vgl. Frg. 10 neben Aristoteles), während er gerade die anorganischen Elemente erst als Mischungen erklärt. Also tatsächlich erklärt Anaxagoras Anorganisches aus Organischem — mystischer als die Mystiker. Er bekennt ja im Grunde auch die Allbeseelungslehre, wenn ihm die Luft ein Gemenge von „Samen" ist, von denen die Erde befruchtet wurde zur Bildung der Pflanzen und Tiere. Damit hängt es zusammen, dass er alle Tiere atmen lässt, auch die Fische, deren Kiemenatmung er entdeckt haben soll. Nach einer Nachricht liess er auch die Pflanzen atmen, jedenfalls schrieb er, wie Empedokles und Demokrit, ihnen Leben und Empfindung zu — diese sog. Mechanistiker und Materialisten sind eben zugleich Mystiker und Vitalisten wie Fechner. Anaxagoras lässt die Pflanzen Lust empfinden, wenn sie wachsen, trauern, wenn ihre Blätter fallen — ebenso lehrte die Naturmystik eines Telesius und Campanella. Pflanzen und Tiere stehen aber natürlich seelisch zurück hinter dem Menschen, d. h. nach Anaxagoras: der *νοῦς* hat sich ihnen in geringerer Quantität mitgeteilt. So lehrt er den Weltgeist wie die Naturmystik. Den Vorzug des Menschen symbolisiert er wiederum zugleich materiell

durch den Besitz der Hand, was bei Cardanus wiederkehrt. Frg. 4 und 20 zeigen, wie ihm der Mensch in die kosmische Betrachtung hineinspielt.

Aber ist es nicht deutlich genug, weshalb er den νοῦς zum Prinzip macht und aus den Stoffen heraushebt? Weil er den Menschen betont und des Menschen eigenste, höchste Kraft, den Intellekt (während Empedokles die Triebe betont, in denen der Mensch leichter sich mit den Naturwesen eins fühlt). Und weil ihm die Natur als Ordnung ein intellektuelles Antlitz zeigt, und das heisst ja ein menschliches oder doch ein aus dem Menschen verstandenes. Und um kurz das Wichtigste von Demokrit hinzuzufügen, den man dem Bann der Mystik entwunden glaubt: er spricht wörtlich das Lieblingsdogma der Naturmystik der Renaissance aus, indem er den Menschen Mikrokosmos nennt (Frg. 34). Aber noch feiner bezeichnet er den Menschen als Erkenntnisausgang, indem er ihn definiert als „das, was allen bekannt ist“ (164). Er ist vielseitiger Anthropologe und lobt die Alten, dass sie die Teile des wunderbaren menschlichen Leibes Göttern zugewiesen haben. Die Bewunderung stärkt seinen anatomischen Eifer, er findet mit seinem Lehrer Leukipp, dass die Natur alles aus Grund und Notwendigkeit tut. Er begreift es, denn er lehrt ihre Einheit und Vernünftigkeit; er lehrt ja die Allbeseelung, die Weltvernunft, den alles durchdringenden Seelenstoff, aus dem wir Leben und Seele schöpfen, und der selbst den Leichnam nicht ganz der Empfindung und Lebenswärme entbehren lässt. Ist dieser Materialist nicht zugleich ein Mystiker, wie ihn auch die Renaissance nicht besser wünschen konnte?

IV. Mystische Religiosität bei den vorsokratischen Naturphilosophen.

Das verkannte religiöse Element. — Die letzte Betrachtung ergab für die alten Naturphilosophen eine lyrische, schliesslich mystische Schwellung des Selbstgefühls, dann eine echt mystische Erhebung alles Seelischen und Lebendigen überhaupt, endlich eine Erhebung des höchstbeseelten Menschen zur Weltbedeutung, zum Typus der Naturerkenntnis, zum Mikrokosmos, kurz eine Vermenschlichung und damit Beseelung der Natur. Insgesamt also ergab sich die Einheit von Seele und Natur. Aber die Mystik enthält und fordert mehr: die Einheit beider mit Gott. Vier Einheiten zeigten sich darin gegeben (vgl. S. 11): die Einheit der Seele mit Gott, die Einheit Gottes mit der Natur, die Einheit der Natur mit der Seele, endlich als Folgerung aus diesen die Einheit der Natur selbst. Die Natur, die Welt gibt sich zunächst als eine Mannigfaltigkeit, die in sich keine Forderung trägt, als Ganzes, als Einheit zusammengefasst zu werden. Die Einheit der Welt ergibt sich

erst, wenn die Welt gleich der an sich einheitlichen Seele, wenn Gott als Weltseele, als Band der Welt und der Seele gefasst wird; also ergibt sich die Einheit der Welt erst aus der Einheit von Gott, Seele, Welt, und das heisst aus der Mystik. Man kann den Begriff der Natur nicht fassen, man kann die Natur nicht denken, ohne sie als Ganzes, im Begriff Zusammenzuschliessendes, als Einheit erfasst zu haben. Die Erfassung der Natur setzt die Erfassung ihrer Einheit voraus; die Erfassung ihrer Einheit stammt aus der Mystik; somit stammt der Anfang der Naturerkenntnis aus der Mystik.

Es ist wohl klar: die Natur kann bei ihrer Buntheit nicht aus sich heraus als Einheit gefasst werden, sie kann es erst, wenn anderes neben ihr gefasst ist. Die Natur präsentiert sich als Ganzes erst von einem Anderen als Standpunkt aus gesehen; die Natur als solche präsentiert sich erst als vis-à-vis der Seele, als das grosse Andere, das Objekt gegenüber dem Subjekt. Also muss das Subjekt, die Seele sich selbst erfassen, um das Objekt, die Natur zu erfassen. Daher der Anfang der Naturphilosophie im Zeitalter des lyrischen Ichgefühls, der mystischen Seelenbetonung, des erwachten Menschenbewusstseins. Aber das blosse fremde Gegenüber des seelischen Subjekts und des Naturobjekts genügt nicht; es lässt die Natur unverstanden als das Fremde zur Seele; und es eint die Natur nur negativ, dem Subjekt gegenüber; denn der Objekte als solche können viele sein. Nur das Subjekt, die Seele ist als solche Einheit. Das Verständnis, die Einheitsfassung der Natur verlangt also, dass sie gleich der Seele verstanden wird, verlangt damit ein tertium, in dem Seele und Natur geeint sind. Die Welt kann nur nach der Seele verstanden werden, wenn es eine Weltseele gibt. In Gott als Weltseele konzentriert sich also die erste mystische Erfassung der Natur.

Die Erfassung des Göttlichen als Voraussetzung der Naturerfassung — das scheint hier nur logische Konstruktion. Wollen denn die Tatsachen dazu stimmen? In der Renaissance gewiss, aber sie hat mehr als ein Jahrtausend tiefster religiöser Erziehung hinter sich, die der klassischen Antike fehlt. Sollten die Griechen gerade aus religiöser Kraft, fast der einzigen, in der sie doch dem Orient nachstehen, gerade die Philosophie geschaffen haben, durch die sie doch das Volk der Aufklärung und Skepsis wurden? Sollten doch die *θεολόγοι* und *φυσικοί* dort noch zusammenkommen? Es ist bedenklich, ein Volk von reicher Geschichte wie die Griechen und eine geistige Allgemeinerscheinung wie die Religion als feste gleichmässige Bestimmtheiten anzusehen. Gewiss, die Griechen sind das Volk des Individualismus, der kritisch wird. Aber es gab für den Individualismus eine junge Zeit, da er noch wesentlich positiv, wesentlich Subjektivismus, da er noch mehr Gefühls- als Intellektsteigerung war, und es gibt für die Religion eine Form, in der sie den Indivi-

dualismus voll in sich aufnimmt, eben die Mystik. In jener stark subjektiven, lyrischen Epoche, von der wir sprechen, wurden die Griechen religiös und sozusagen die Religion griechisch. Das Individuum hob sich im Gefühl und die Religion senkte sich ins Individuum, und gerade aus dieser Berührung von Himmel und Erde, von Gott und Seele entstand die Mystik. Der erwachende Individualismus vertieft die Religion, er zieht sie in die Seele. Und so hatte auch Hellas mit dem Erwachen seiner Individualitäten, mit seiner Renaissance gleichzeitig seine Reformation. Gewiss an Tiefe, Kraft und Wirkung nicht vergleichbar der christlichen, aber doch eine Bewegung, die die Seelen in frommen Regungen schwellen und schauern machte, die Lebensauffassung des sinnenfrohen Volkes vertiefte, vergeistigte, versittlichte, einen Gefühlsidealismus aufströmen liess, der nur intellektuell und künstlerisch geformt und gefestigt werden musste, kurz eine Bewegung, ohne die Hellas nicht zu denken ist, weil sie erst Hellas Tiefe gab.

Man hat die hellenische Mystik früher zu wenig beachtet; man hat sie neuerdings mit einer gewissen Vorliebe als breite, mächtige Unterströmung hervorgezogen, die das irreligiöse, intellektuelle Hellas mit dem Glauben und Aberglauben aller alten Völker verbindet. Aber das Wichtige ist nicht so sehr das Allgemeine und Ursprüngliche daran, als gerade das Hellenische, Späte und Entwickelte. Die Mystik, von der ich spreche, ist nicht jene urwüchsige, allmenschliche Glaubenswelt, aus der sich Hellas intellektuell herausgearbeitet, sondern es ist ein bewusstes Wiederanknüpfen an sie in neuer, individualisierter, geistiger Form. Es ist eine Wiederkehr, aber darum etwas ganz anderes als das Ursprüngliche, weil sie eigene geistige, sittliche Tat ist, bewusste Umkehr, Abkehr von der gegebenen Welt, freie Wiederherstellung, Reformation. Entschluss und Tat der Erneuerung zeigen einen andern Menschen und sind wichtiger als das Erneuerte selbst. Die „Mystik“ der Naturvölker ist von der späteren, bewussten Erneuerung so verschieden wie die Bildersprache der Naturvölker von der individuellen Kunstpoesie der schreibenden Zeit. Wie diese erst die eigentliche Kunst, so jene erst die eigentliche Mystik. Wie die Kunst ein freies Wiederherstellen der ursprünglichen Gefühlseinheit der Seele mit einem Gegenstand, des Subjekts mit einem Einzelobjekt ist, so die eigentliche Mystik ein freies Wiederherstellen der ursprünglichen Einheit des Subjekts mit der Totalität der Objekte im Allgefühl. Die Freiheit des Subjekts gehört dazu, und darum kommt diese Mystik erst auf höherer Entwicklungsstufe, darum kommt sie gerade bei dem Volke, das die Freiheit der Persönlichkeit klassisch entwickelt, darum gerade zu der Zeit, da in Hellas die Seelen frei werden, die Individualitäten erwachen. Die reiche, klare Vorstellungswelt der homerischen Dichtungen, die sich so hoch schon aus den dumpfen Gefühlen der Urmystik herausdifferenziert hatte, musste wieder

versinken in die Gefühlseinheit des Subjekts, damit die bewusste Mystik entstehen konnte. Im 6. Jahrhundert, als das griechische Mittelalter abgestorben, bricht der neue religiöse Drang mit einer fast plötzlichen Stärke hervor, dass alle, denen die Geschichte geradliniger Fortschritt zur „Aufklärung“ ist, verblüfft vor einem unlösbaren Rätsel stehen. Mysteriendienst, Heroenkult, Kathartik aller Art, orphische, theogonische Dichtung erfüllen die griechische Welt — und eben in dieser Epoche, gleichzeitig mit diesem höchsten religiösen Aufschwung von Hellas blüht die Naturphilosophie auf.

Es ginge nun wider alle Wahrscheinlichkeit, ja Möglichkeit, wider allen geschichtlichen Geist, hier keinen Zusammenhang zu sehen. Nun sind uns ja auch wirklich in den naturphilosophischen Systemen religiöse Momente überliefert, aber man behandelt diese heute im wesentlichen noch als Unkraut, als fremden Eindringling in die philosophischen Systeme. Man stellt Religion und Philosophie als fremde Mächte einander gegenüber und stellt die Frage: hat die Religion auf die (ja jüngere) Philosophie Einfluss geübt? Und nun findet man hauptsächlich einen negativen Einfluss und dankt mit Zeller (Ph. d. Gr. I^5 48 f.) der griechischen Religion, dass sie die griechische Philosophie so frei und unabhängig liess. An positivem Einfluss findet man wesentlich die Lehre von der Seelenwanderung, die von den Priestern zu den Philosophen gekommen sei. „Indessen fragt es sich, ob man ihre philosophische Bedeutung in der älteren Zeit hoch anzuschlagen hat. Sie findet sich allerdings bei Pythagoras und seiner Schule, der sich hierin Empedokles anschliesst; von einem höheren Leben nach dem Tode redet auch Heraklit. Aber keiner von diesen Philosophen hat jene Lehre mit seinen wissenschaftlichen Annahmen in eine solche Verbindung gebracht, dass sie zu einem wesentlichen Bestandteil seines philosophischen Systems würde, sondern bei ihnen allen geht sie als ein für sich stehender Glaubenssatz neben der wissenschaftlichen Theorie her, und niemand würde in dieser eine Lücke finden, wenn sie fehlte“ (ib. S. 65). Und so findet Zeller insgesamt, dass „wir der Mysterienreligion kaum eine grössere Wichtigkeit für die Entstehung der griechischen Philosophie beilegen können als der öffentlichen“ (a. a. O.). Aber war nicht vielleicht in den alten Naturphilosophen selbst ein religiöser Trieb, der sie eigene theologische Lehren aufstellen liess? Woher sie auch kamen, es ist eine gewichtige Tatsache, dass kaum bei einem einzigen dieser Naturphilosophen, selbst in den dürftigen Fragmenten, religiöse Momente fehlen. Wie hat sich unsere Forschung damit abgefunden? Da Zeller den bisher geltenden Standpunkt z. T. mitbestimmt, jedenfalls aber am reifsten und klarsten zum Ausdruck gebracht hat, ist es wohl am Platze seine Behandlung dieser alten Religionsphilosophie zu überblicken.

Die Theologie der alten Jonier ist damit erledigt, dass die Überlieferungen, die sie ihr Weltprinzip Gottheit nennen lassen, mehr oder minder unglaubwürdig befunden werden (bei Thales S. 190 ff., bei Anaximander S. 218, bei Anaximenes S. 243). Thales speziell ist in seinem religiösen Glauben griechischer Polytheist, in seiner philosophischen Ansicht pantheistischer Hylozoist (S. 192, 1)! — Grössere Schwierigkeit bot das Religiöse im Pythagoreismus, aber es wird einfach als unphilosophisches Element draussen gelassen, so wichtig es auch auftritt. „Keine andere von den pythagoreischen Lehren ist bekannter, und keine lässt sich mit grösserer Sicherheit auf den Stifter der Schule zurückführen als die Lehre von der Seelenwanderung und dem Fortleben nach dem Tode" (S. 449). „So wichtig aber dieser Glaube den Pythagoreern unstreitig war, so wenig scheinen sie ihn doch mit ihren philosophischen Annahmen verknüpft zu haben" (S. 454). Ist dies nicht absonderlich? „Unser Dogma erscheint mithin überhaupt nicht als ein Bestandteil der pythagoreischen Philosophie, sondern als eine Tradition der pythagoreischen Mysterien, die wahrscheinlich aus älteren, orphischen Überlieferungen entsprungen mit dem philosophischen Prinzip der Pythagoreer in keinem wissenschaftlichen Zusammenhang steht" (S. 455). Auch in den Sonnenstäubchenseelen, die doch nicht schlechter sind als die ionischen Luft- und Feuerseelen, darf nicht ein Philosophem, sondern nur „einfach ein Stück pythagoreischen Aberglaubens" gesucht werden (S. 453). Zur pythagoreischen Philosophie können auch „ihre theologischen Vorstellungen strenggenommen nicht gerechnet werden" (S. 458), da die Pythagoreer sie „aller Wahrscheinlichkeit nach gleichfalls mit ihrem philosophischen Prinzip in keine wissenschaftliche Verbindung gebracht haben. Dass die Gottesidee nichtsdestoweniger als religiöse Idee die grösste Bedeutung für sie hatte, lässt sich nicht bezweifeln" (S. 456 f.)! — Und nun die Eleaten! Xenophanes erscheint wesentlich als kritischer Bestreiter der Volksreligion und zwar wahrscheinlich im pantheistischen Sinn (S. 536). Parmenides weist allerdings der weltregierenden Gottheit, der Erzeugerin aller Götter und Dinge, ihren Sitz in der Mitte des Weltganzen an. „Für sein astronomisches System hat aber diese mythische Gestalt so wenig wie der von ihr hervorgebrachte, aus den alten Kosmogonieen entlehnte Eros, eine ernstliche Bedeutung" (S. 578). Dass er Seelenwanderung oder Präexistenz gelehrt, ist (trotz seiner pythagoreischen Einflüsse und trotz Simpl. Phys. 39, 19) unwahrscheinlich (S. 581). „Eher könnte man sich die Nachricht gefallen lassen, dass Melissus jede Äusserung über die Götter abgelehnt habe. — Indessen ist der Zeuge ungenügend, und wenn dieses Melissus auch wirklich geäussert haben sollte, so wollte er damit — — der verfänglichen Erklärung über das Verhältnis seiner Ansicht zum Volksglauben ausweichen" (618). — Heraklit lehrte ausgesprochensten Pantheismus (672). Mit

seinen physikalischen Ansichten brachte er „die mythischen Vorstellungen über das Leben nach dem Tod in eine Verbindung, die durch seine philosophischen Voraussetzungen allerdings nicht gefordert war“ (709). Hierbei scheint er z. T. „die gewöhnlichen Vorstellungen vom Hades beibehalten zu haben“ (713). Es zeigt sich, dass die Annahme der Unsterblichkeit „nicht aus seinem System herausgewachsen, sondern von aussen in dasselbe hineingetragen war“ (714). Er knüpft in einigen Lehren an die Orphiker an (729). Er greift manche Vorstellungen und Gebräuche der Volksreligion heftig an (727 ff.), „aber doch scheint es nicht, dass Heraklit die Volksreligion im ganzen in ihrem Bestand antasten wollte“ (727. 732). — Noch schwankender erscheint Empedokles. „So wichtig ihm dieser Glaube (an die Seelenwanderung) und diese Vorschriften für seine Person waren, mit seinem philosophischen System hängen sie innerlich nur teilweise zusammen, während sie ihm nach einer andern Seite unverkennbar widersprechen“ (S. 809). Er hat es „unterlassen einen wissenschaftlichen Zusammenhang zwischen seinen religiösen und physikalischen Lehren herzustellen oder auch nur ihre Vereinbarkeit nachzuweisen“ (810). „Es bleibt mithin nur die Annahme übrig, er habe die Lehre von der Seelenwanderung, und was damit zusammenhängt, aus der orphisch-pythagoreischen Überlieferung aufgenommen, ohne diese Glaubensartikel mit seinen philosophischen Überzeugungen wissenschaftlich zu verknüpfen“ (811). In seinen theologischen Lehren knüpft er z. T. an den Volksglauben an (813 ff.), z. T. sucht er ihn zu läutern (816). „Auch diesem reineren Götterglauben fehlt es jedoch an einer wissenschaftlichen Verknüpfung mit seinen philosophischen Ansichten“ (816). „Die geistigere Gottesidee unseres Philosophen steht daher neben seinen wissenschaftlichen Ansichten ebenso unvermittelt, wie der Volksglaube, an den sie zunächst anknüpft, und wir werden sie deshalb nicht unmittelbar aus jenen, sondern nur aus anderweitigen Gründen herleiten können“ (817). — Anaxagoras ist „auf die Religion schwerlich näher eingegangen“, und über das Verhältnis seiner astronomischen Annahmen zum Volksglauben hat er „sich wohl kaum ausdrücklich geäussert“ (1018 f.). Spätere Zeugen behaupten „wahrscheinlich mit Unrecht“, dass er den Nus als Gottheit bezeichnet habe (996). — Endlich Demokrit. „Dass er den Götterglauben seines Volkes nicht teilen konnte, liegt am Tage“ (936). „Das Göttliche im eigentlichen Sinne ist ihm nur die Natur.“ „Nur Sache des Ausdrucks ist es, wenn hiefür in populärer Sprache die Götter gesetzt werden.“ „In den Göttern der Mythologie dagegen konnte er nur Gebilde der Phantasie sehen“, (die er z. T. aus dem Eindruck ausserordentlicher Naturerscheinungen erklärt). „So frei er sich nämlich dem Volksglauben gegenüberstellt, so kann er sich doch nicht entschliessen, alles das, was von Erscheinungen höherer Wesen und von ihrer Einwirkung auf die Menschen erzählt wurde, schlechtweg für Täu-

schung zu erklären“ (936 f.). „Der Sache nach sind dieselben (die Idole) nichts anderes als die Dämonen des Volksglaubens, und Demokrit kann insofern als der erste betrachtet werden, der zur Vermittlung zwischen Philosophie und Volksreligion den in der späteren Zeit so gewöhnlichen Weg einschlug, die Götter zu Dämonen herabzusetzen“. „Keineswegs mochte er sich berechtigt glauben, sich mit der bestehenden Religion in Widerspruch zu setzen“ (939). Noch in einigen anderen Annahmen folgt Demokrit „zunächst ebenfalls mehr dem Volksglauben, als seinem naturwissenschaftlichen System, wenn er sie gleich nachträglich auch mit diesem auszugleichen sucht“ (940).

Um nun also die bisher vorwiegende, in Zeller klassisch gewordene Auffassung des religiösen Elements bei den alten Naturphilosophen zusammenzufassen, so ist dieses Element z. T. nicht vorhanden oder ungenügend bezeugt; wo es sicher vorhanden und bezeugt ist, steht es mehr oder minder unvermittelt, ja z. T. widerspruchsvoll neben dem Philosophischen, als blosses Glaubensdogma, aus fremden Quellen stammend, aus dem Anschluss an die Orphik oder an den Volksglauben; wo es vom Volksglauben abweicht, ist es einfach Bestreitung des Volksglaubens, z. T. aus Schonung unausgesprochen, oder dessen Korrektur und Reinigung oder Vermittlung zwischen Philosophie und Volksglaube. Insgesamt also, das religiöse Element ist bei den Naturphilosophen, wenn überhaupt da, nur da als Negation oder als Konzession, als Bestreitung, Korrektur, Anpassung, Vermittlung, jedenfalls als ein Fremdes, nicht in den Philosophien selbst erwachsen noch organisch mit ihnen verbunden. Die Philosophie verhält sich da zum Religiösen erzgleichgültig oder feindlich oder kühl gastlich, nach einiger Säuberung in einem Winkel ihm Platz machend. Im Grunde erscheint da das Religiöse den Herren von der andern Fakultät gehörig, mit denen die Philosophen eigentlich nichts zu tun haben wollen, denen aber ganz zu widersprechen sie meist „sich nicht entschliessen können“.

Demgegenüber ist nun zu fragen, ob nicht das religiöse Element in jenen Naturphilosophen ein notwendiges und ursprüngliches ist, ja vielleicht gar das ursprüngliche, sodass umgekehrt als bisher zu fragen ist: nicht wie sie vom Philosophischen zum Religiösen, sondern wie sie vom Religiösen zum Philosophischen kamen. Nicht nur dass jenes nun einmal früher da ist und dieses eben in seiner Entstehung aus anderm zu erklären ist: die auch von Zeller hervorgehobene hohe Wichtigkeit, die das Religiöse für so manche dieser Philosophen hat, verträgt sich einfach nicht damit, dass es nur fremdes Anhängsel sein soll. Sollen gerade die ersten Philosophen schon so zweiköpfig kompliziert gewesen sein, dass Glaube und Wissen in ihnen geschieden war? Die „zwei Wahrheiten“ kommen als späte Resignation nach langem Kampf. Zudem weist auf prinzipiellen Charakter, dass das

Religiöse auch in unserer dürftigen Überlieferung der Naturphilosophen nicht nur bisweilen sehr wichtig erscheint, sondern auch, wie gesagt, nirgends ganz fehlt.

Das Absolute. — Würde das Religiöse etwa beim letzten von ihnen fehlen, so hätte dies für Ursprung und Charakter dieser Naturphilosophie gewiss nicht viel zu sagen; wohl aber, wenn es beim ersten fehlte. Doch nun meldet uns gerade schon von Thales ein aristotelisches, anerkannt zuverlässiges Zeugnis, dass er gelehrt habe: alles sei voll Götter. Wie verträgt sich dies Dogma mit dem Bilde von Thales als reinem *φυσικός*? Gomperz (Griech. Denker I², S. 423) sieht darin einen Rest fetischistischer Anschauungsweise, ein Stück primitivster Naturreligion und zieht indianische u. a. Naturvölker zum Vergleiche heran. Ich sehe darin keinen Rest, sondern einen Anfang, den Anfang der bewussten Naturmystik, die allerdings vielleicht unbewusst an die Urmystik wiederanknüpft, aber eben dadurch schon ein Anderes ist. Was sie vom Geisterglauben der Naturvölker scheidet, ist auch das stärkere Totalitätsgefühl. Es ist doch ein Anderes, hier und dort und weiter überall Geister zu sehen, als es auszusprechen und das Gesamturteil zu fällen: alles ist voll von Göttern. Es liegt dies gerade so weit auseinander, wie die Anwendung und die Aussprache des Identitätssatzes. Und jenes Urteil stammt auch gerade so wenig aus Induktion wie der Identitätssatz. Hat Thales die Götter in der Natur zählend gesammelt? Eine Seele voll Weltgefühl gehört zu diesem Urteil, die die Einheit ihres Bewusstseins auf das Ganze (d. h. nicht auf das Zusammengesetzte) der Welt gerichtet, eine Seele, die das All sich gegenüber hat, voll Mut es zu fassen und gerade nach sich selbst es zu fassen. Denn die Allvergöttlichung hängt ja mit der Allbeseelung zusammen, wie Aristoteles andeutet (de an. I 5. 411 a 7) und wie auch als These des Thales zusammen überliefert wird: *τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαιμόνων πλήρη* (Laert. Diog. I 27, vgl. Diels Doxogr. 301). Da er nach Aristoteles auch den Stein für beseelt erklärte, lehrte er ja die Allbeseelung, und er ist dabei so wenig Fetischist wie Paracelsus oder Fechner. Jener namentlich, der Undinen und Sylphen, Salamander und Gnomen durch die ganze Natur ihren Reigen schlingen lässt, lehrt deutlich das *πάντα δαιμόνων πλήρη*.

Es ist ein deutlicher Zusammenhang, ja eigentlich nur e i n Sinn in den Lehren des Thales: alles ist voll Götter oder Dämonen, alles ist beseelt, lebendig, alles ist in strömender Bewegung, d. h. alles ist Wasser, wie ja das Meer die Wiege des Lebendigen ist (vgl. S. 43). Die Allbeseelung, Allbelebung erklärt sowohl den Pandämonismus wie das Wasserprinzip und erklärt allein die Vereinbarkeit beider, die sonst ganz unverständlich nebeneinander stehen. Solange man beide Lehren nicht vereinigt, ist das Wasserprinzip unverstanden. Nur

eine Seele voll Lebensgefühl findet: alles lebt, und das heisst sowohl: alles ist voll dämonischer Kräfte, wie: alles ist Flut, strömt aus unendlicher Quelle. Die allgemeinen Lebenskräfte und Lebensquellen betont Thales. Dämonisches, strömendes Leben fühlt er als Weltleben aus seiner Seele heraus. Drei Sätze nur spricht Thales: alles ist Wasser, alles ist beseelt, alles ist des Göttlichen voll, aber in diesen drei Sätzen haben wir die Grundlehren der Mystik: die Einheit der Natur, die Allbeseelung, die göttliche Immanenz. Nehmen wir die 3 Sätze des Thales zusammen, so ergeben sie die 4 mystischen Einheitslehren: die Einheit der Natur (alles aus einem Stoff und von seelisch-dämonischer Kraft), die Einheit der Seele und Natur (Allbeseelung), die Einheit von Seele und Gott (alles beseelt = alles voll von Göttlichem), die Einheit Gottes und der Natur (allgemeine göttliche Immanenz, nicht pantheistisch-materialistische Identität wird durch das *πλήρη* ausgedrückt). Der erste Naturphilosoph ist so in allen Hauptstücken zugleich grundlegender Mystiker. Noch Helmont, der Schüler des Paracelsus und des Thomas a Kempis, vereinigt die drei Sätze des Thales: Wasser das Urelement der Dinge, die ganze Natur beseelt und Gott in allen Dingen enthalten.

Das Thaleswort: alles ist voll vom Göttlichen, hat ja dann in der Spätantike eine grosse Rolle gespielt. Die Mystik hat dann selbständig diesen ihren Grundgedanken in aller Tiefe ausgekostet, doch zitiert z. B. Agrippa von Nettesheim auch ausdrücklich von den Heiden das Diktum: alles sei voll von Gott. Man sage nicht, die eher mystische singulare Fassung gehöre erst der Spätantike, Thales bekenne nur einen primitiven Dämonenglauben. Wenn dies nur fetischistischer Aberglaube ist, dann sitzt er jedenfalls in der alten Naturphilosophie sehr tief: denn auch Pythagoras wird Laert. Diog. VIII, 32 ein sehr ähnliches und Heraklit ib. IX, 7 geradezu dasselbe Diktum zugewiesen: alles sei voll von Seelen und Dämonen. Aber auch die Naturmystik der Renaissance hat, wie gesagt, solchen Pandämonismus, und er hat Paracelus gerade so wenig verhindert, von dem einen, alles erfüllenden göttlichen Wesen zu sprechen, wie Heraklit. Wir pressen von unserm heutigen Standpunkt aus den Gegensatz des Monotheismus und Polytheismus in einem Grade, der für die klassische Antike und eigentlich auch für alle Mystik (im Gegensatz zum Supranaturalismus) keinen Sinn hat. Namentlich die älteren Naturphilosophen betonen das eine göttliche Allwesen und doch reden sie und ebenso alle Späteren zugleich auch von den Göttern, ohne sich eines Widerspruchs bewusst zu sein. Schliesst die Allkraft die Einzelkräfte aus? Jene sprechen von Göttern und Dämonen so gut wie Paracelsus von seinen Naturgeistern oder Böhme von seinen Quellgestalten oder Müttern, und doch sind beide von der Einheit des göttlichen Allwesens besonders tief durchdrungen. Aber eben weil es das Eine im Sinne

des Totalen, Allumfassenden, Absoluten, nicht im Sinne des Einzigen, Exklusiven ist, kann es relativ göttliche Einzelgestalten ertragen, ja fordert sie sogar. Die mystische Allgottheit macht alles zu Göttern. Es ist gerade das Wesen der Mystik, dass sie alles Einzelne vergöttlicht, auch jeder Mensch wird ihr ein „Götterlein", alle Dinge haben Religion, wie Campanella sagt. Gott ist der Mystik nicht nur der Eine, auch nicht nur das Ganze der Welt, sondern Gott ist auch alle Dinge, wie jedes Ding auch Gott ist, nicht etwa nur ein Teil von Gott. Und darum kann gerade die Mystik, da ihr Gott nicht nur eins, sondern auch alles ist, Gott auch vervielfältigen und könnte sowohl sagen: alles ist voll Götter oder Dämonen, wie: alles ist voll Gott.

Die spätere Antike hat auch hier für Thales keinen Unterschied gemacht, sie hat ihn auch von der einen Gottheit als der alles durchdringenden und bildenden Weltvernunft reden lassen (Plac. I 7, 11, Philop. de an. C 7, Athenag. suppl. c. 23, Cyrill. c. Jul. II p. 28c, vgl. Diels, Doxogr. p. 128. 301). Man pflegt dieser Überlieferung zu misstrauen und jene Thaleslehre als späte Fiktion anzusehen, da sie gar zu stoisch klinge. Ich habe mich „Sokrates" II 874 ff. diesem allgemeinen Misstrauen angeschlossen, doch dabei zweierlei dargelegt: 1. dass diese Lehre mit andern dem Thales zugewiesenen in festem, geschlossenem Zusammenhang steht, 2. dass diese ganze Folge von Lehren nicht von der Stoa, sondern schon früher, von ihrem kynischen Vorläufer als Thaleslehre vorgebracht ist, wie auch bereits Aristoteles Thalesdarstellungen zitiert (de an. 405a [19]). Nun gehe ich noch einen Schritt weiter und nehme an, dass auch der Kyniker diese Thaleslehren im wesentlichen nicht erfunden, sondern überliefert erhalten hat. Warum will man durchaus in ihnen späte Erfindung sehen? Weil sie stoisch sind? Aber darum können sie doch schon altionisch sein, wie ja ausdrücklich die Stoa der verwandten Lehre Heraklits folgt. Hätten wir nicht gar zu viele Fragmente von ihm, ich fürchte, man würde heute auch den ganzen Heraklit für stoische Erfindung erklären.

Aber jene Thaleslehre soll Fiktion sein, weil zu dem Gedanken einer Weltseele, einer göttlichen Weltvernunft eine Scheidung der bewegenden Kraft vom Stoff und ihre Analogisierung mit dem menschlichen Geist gehöre, die erst von Anaxagoras aufgebracht seien (Zeller S. 190. 192)? Aber hat denn nicht bereits Heraklit ohne solche Scheidung die Weltseele und Gott als Weltvernunft? Nur Ciceros ungeschickter Ausdruck (nat. deor. I 10, 25) könnte verführen, die Lehre dualistisch zu verstehen und sie darum Thales abzusprechen. Und die Analogie mit dem menschlichen Geist ist nicht eine späte Entdeckung, sondern liegt, wie sich zeigte, der ganzen griechischen Naturphilosophie zu Grunde. Thales schon spricht ja diese Analogie aus als Beseeltheit aller Dinge. Anaximenes sagt es klar: „wie

unsere Seele Luft ist und als solche uns zusammenhält, so umspannt Odem und Luft das ganze Weltall" (Frg. 2). Also unsere Seele ist Luft, und was für uns unsere Seele, ist die allgemeine Luft für die Welt: deutlicher kann man die Weltseele nicht lehren. Er betont sein Luftprinzip als Grund und Urkraft der Welt, als unendlich, alles bewegend, umfassend, seelengleich alles zusammenhaltend und eines Wesens mit der Seele — und er soll dies sein Absolutes nicht Gottheit genannt haben?

Ich verweise wieder auf die Naturmystik der Renaissance. Joh. Baptist Porta in seinem Buch von der natürlichen Magie sagt: ein allgemeiner Weltgeist oder Lebenshauch verbindet alle Dinge, er vereinigt und erzeugt auch unsere Seelen. Und die Luft ist ja auch nach Agrippa der alles durchdringende, bewegende, verbindende, erfüllende Lebenshauch. Gleichwie die Luft alles erfüllt, lehrt Seb. Franks tiefe Mystik, und nirgends nicht ist oder etwas leer lässt und doch in keinem Ort beschlossen werden mag, also ist Gott — und alles in ihm beschlossen. Agrippa (des Empedokles „vier Wurzeln aller Dinge" erneuernd) rühmt auch heraklitisch (wie Böhme) vom Feuer, dass es überall waltet und alles belebt, und wiederum könne ohne das Wasser nichts leben und wachsen. Wie die Wasser des Flusses, sagt Reuchlin, dem Quell entspringen und wie das Meer diese in seinem Busen aufnimmt, so umfasst Gott das All. Die Renaissance denkt ja gewiss theistisch reiner, dennoch kann man aus ihrer Naturmystik am besten die alte Naturphilosophie verstehen, und man hat, wie gesagt (S. 45), allen Grund die Elementarprinzipien der alten Jonier zugleich real und symbolisch (vgl. noch Heraklit Frg. 67 *θεὸς ὅκωσπερ πῦρ*) zu fassen. Es ist der eingewurzelte Grundirrtum der bisherigen Auffassung, dass die Jonier den Weltstoff suchen. Sie suchen die Weltkraft, die sie in einem Stoff typisch verbildlichen, veranschaulichen, die sie aber zugleich nach der ihnen bekannten Kraft der eigenen Seele, als Weltseele und so als Gottheit fassen. Dass Thales, Anaximander und Anaximenes von unbestimmt vielen Weltgöttern sprechen, spricht nicht gegen, sondern eher für die Annahme einer Allgottheit, die sich in den Einzelkräften schaffend entfaltet, wie auch Empedokles sowohl den Sphairos Gott nennt wie seine Glieder, die Elemente und auch die Kräfte Liebe und Hass als Götter bezeichnet. Die gleichzeitige Einheit und Vervielfältigung des Göttlichen liegt, wie gesagt, im Wesen der Mystik.

Mit welchem Recht bezweifelt man also, dass die älteren Jonier von der einen Weltgottheit als Allprinzip sprachen? Die Alten melden es nicht nur von Thales, sondern auch von Anaximander (Aristot. Phys. 3,4 p. 203 b [18]) und von Anaximenes (Doxogr. 302 b 5. 531 a 17. b 1 f.). Sie geben ihrem Prinzip alle Eigenschaften, die nur der Gottheit zukommen. Denn auch Anaximander erklärt sein Prinzip nicht nur als das allumfassende Unendliche

und den Anfang aller Dinge, sondern auch als „alles steuernde“ Urkraft und als ewig und „unsterblich“ — und E. Rohde hat recht: „Unsterblich und göttlich sind Wechselbegriffe; das wesentliche Prädikat des Gottes und nur des Gottes ist eben die Unsterblichkeit“. Das einzige Bruchstück Anaximanders lehrt im wörtlichsten Sinne eine moralische Weltordnung — ohne Weltgottheit? Xenophanes' ganze Lehre ist nur die Verkündigung der einen Weltgottheit, Heraklit lehrt die Allgottheit als Weltvernunft, der Pythagoreismus lehrt uns durch den Mund des Philolaos: Alles ist von der Gottheit umschlossen wie in einer Haft — und nur die alten Jonier sollen nicht die Weltgottheit lehren dürfen den Parallelen zum Trotz, den Zeugnissen zum Trotz und dem Sinn ihrer Lehren zum Trotz, die das Absolute mit den göttlichen Prädikaten und Funktionen belegen? Der Sinn der ganzen älteren Naturphilosophie ist nicht Hylozoismus, auch nicht Pantheismus, wenn man darunter versteht, dass sie den Stoff, die Welt als belebt und göttlich fassen, sondern ihre Lehre ist die der Mystik, Panentheismus. Gott oder das Weltprinzip ist ihnen mehr als die Welt. Für den Pythagoreismus bezeugt das eben gegebene Zitat wörtlich den Panentheismus: die Welt von Gott umschlossen. Der Begründer des Eleatismus lehrt so eifrig die eine Weltgottheit, dass darüber die bunte Welt versank und von seinen Nachfolgern geleugnet ward. Und die Jonier (Heraklit eingeschlossen) lehren ja das periodische Vergehen der Welt, die Zurücknahme der Welt ins göttliche Weltprinzip.

Ja die Welt ist „sterblich“ (vgl. Empedokles Frg. 22. 119), aber die Sehnsucht nach dem unsterblichen Absoluten beherrscht namentlich die ältere Naturphilosophie. Sie feiert dies göttliche Absolute kaum minder überschwenglich wie die Mystik der Renaissance. Das ewig wallende göttliche Chaos Böhmes, der göttliche Un- und Urgrund tut sich schon auf in Anaximanders unerschöpflich hervorbringenden (und zurücknehmenden) göttlichen Unbestimmten, auch einer Einheit von Gegensätzen, als die ja Heraklit (Frg. 67) ebenso wie der Kusaner, Weigel und Böhme Gott erklären, wie auch Paracelsus lehrt: Gott ist der Grund aller Dinge, alle Uranfänge sind im grossen Mysterium, im Chaos eingeschlossen, aber es bedarf des Gegensatzes, dass sie hervortreten. Gott, lehrt Heraklit, ist Tag und Nacht, Hunger und Sättigung, und die ethischen Gegensätze, die die Menschen sehen, verschwinden bei ihm, bei dem alles schön, gut und gerecht ist (Frg. 67. 102). Die Namen versagen Heraklit wie dem Kusaner für dies göttliche Urwesen, das zugleich Zeus und nicht Zeus, zugleich Hades und Dionysos und „nach Belieben“ mit allen möglichen Namen benannt werden kann (Frg. 15. 32. 67), wie in der Renaissance Mutianus Rufus lehrte: es ist ein Gott und eine Göttin, aber viele Namen: Jupiter, Sol, Apollo, Moses, Christus, Luna, Ceres, Proserpina, Tellus, Maria — doch das müsse in Schweigen gehüllt werden wie die Mysterien.

Gerade die mystische Auffassung vermag Gott auch weiblich zu benennen, wie Parmenides Aphrodite zur Weltgottheit macht (Frg. 12 f.) und ähnlich Empedokles (Frg. 17, 24), die Liebe als Weltkraft emporhebend. Aehnlich preist Heraklit die Weltordnung als *Δίκη* oder wie die Pythagoreer Apoll als Kraft der Weltharmonie. Man darf nach Heraklit Gott mit allen möglichen Namen nennen, weil er verschieden erscheint, sich wandelt (Frg. 67) — wie Gott bei Böhme u. a. Mystikern. Man darf vom mystischen Standpunkt, wie die alten Naturphilosophen es tun, Gott bald vereinheitlichen, bald vervielfältigen, bald die eine Weltkraft, bald alle Elemente, alle Gestirne, ja alles einzelne als Gott oder göttlich ansprechen, die göttliche Totalität bleibt gewahrt; man darf wie sie alle Götter des Volkes zitieren, denn es sind Lebenspotenzen, man darf nur eins nicht vom mystischen Standpunkt: Gott einschränken, Gott bestimmen, Gott in irgend eine Gestalt und Einzelheit bannen — dies widerstrebt dem lebendigen Allgefühl der Mystik.

Man missversteht Xenophanes, wenn man in seinen Protesten gegen die plastische Vermenschlichung Gottes nur einen Protest gegen den Anthropomorphismus oder auch eine reine Vergeistigung Gottes sieht. Der xenophanische Gott, der auch „ganz Auge" und „ganz Ohr" ist und „am selben Ort verharrt", der vor allem laut Aristoteles und Theophrast eins ist mit dem Weltganzen, ist ja gar nicht rein geistig, und die Menschenfigur Gottes wird gerade dadurch lächerlich gemacht, dass die Tierfigur für ihn ebenso berechtigt und naheliegend gefunden wird (Frg. 15). Nicht das Körperliche und nicht das Menschliche als solches widerstreitet Gott, sondern die Einschränkung auf sterbliche Form ist wider die Natur des Absoluten. Der Myste, des Gottes voll, kann den Gott in jedem Bilde zerreissen, weil ihm keines genügt. Jedes Bild ist ihm tot gegen den Gott, den er überströmend lebendig in Seele und All fühlt. Man verstehe hier Xenophanes, Heraklit und Empedokles aus den Bilderstürmern der Reformationszeit. Auch Agrippa eifert gegen die Gottlosigkeit, die darin liege, dass man tote, stumme Bilder auf die Altäre stelle, mit Wachskerzen erleuchte und anbete. „Sie beten zu diesen Götterbildern", sagt Heraklit Frg. 5, „wie wenn einer mit den Wänden reden würde. Sie kennen eben nicht das wahre Wesen der Götter und Heroen." Man kann, sagt Empedokles Frg. 133 f., die Gottheit sich nicht in Sichtbarkeit und Greifbarkeit nahebringen, wie sonst die Menschen sich von etwas überzeugen, denn die Gottheit hat nicht Kopf, Arme, Beine, sie ist alles durchfliegender Weltgeist. Er spricht auch von den Gliedern des Weltgottes, des Sphairos. Die Kugel ist die Körperform des Absoluten auch für die Eleaten.

Es liegt im Absoluten ein Doppeltes: das Eine Allumfassende und das Höchste, Vollkommene, also das Absolute an Sein und das Absolute an Wert. Die ausschliessliche

Betonung der ersten Bedeutung würde Pantheismus ergeben, die der zweiten Theismus, der Panentheismus vereinigt beide, und eben dies ist bei den alten Naturphilosophen gegeben. Gott ist ihnen nicht nur das eine Seinsprinzip, das Alleine, sondern zugleich das Höchste. Naiv kommt es bei Xenophanes heraus: Ein einziger Gott ist, unter Göttern und Menschen der grösste, weder an Gestalt noch an Gedanken den Sterblichen vergleichbar (Frg. 23). Der einzige Gott und der grösste — ein anscheinender Widerspruch, aber der mystische Panentheismus, der Gott einerseits ontologisch total, andererseits superlativisch fasst, löst ihn. Xenophanes hat die vielen Götter, von denen er auch sonst spricht, nicht geleugnet (Freudenthals Nachweis besteht hier zu recht); er hat sie neben Gott als Welteinem so wenig geleugnet, wie er neben dem Welteinen Menschen und Dinge geleugnet hat. Das Absolute hat ihm nicht nur totale, sondern auch graduelle Bedeutung, nicht nur Seinsbedeutung, auch Wert-, d. h. Gefühlsbedeutung. Es ist nicht nur das Eine der Welt, sondern auch das Ideal der Welt. Ja, die zweite Bedeutung ist ihm wohl wichtiger. Aus der Vollkommenheit Gottes, der keine Macht ausser sich haben könne, und dem es „nicht zieme hierhin und dorthin zu wandern", erfasst er die Einheit und Unveränderlichkeit der Welt. Xenophanes ist nun einmal mehr *θεολόγος* als *φυσικός*, und der ganze Eleatismus ist nur erklärbar aus diesem theologischen Ursprung. Die ungeheure Paradoxie der Leugnung aller Vielheit und Wandelbarkeit, die kahle, leere Seinseinheit wäre unerträglich, wenn ihm nicht, wie bei Spinoza, Gefühlsinhalt, religiöse Idealprädikate zukommen, die es auch selbst bei Parmenides und Melissos trägt (s. S. 63 und vgl. Gomperz a. a. O. S. 150). Der Eleatismus stammt aus tiefster Mystik, die die Welt für Gott opfert.

Fast genau die eleatischen Prädikate legt auch das Philolaosfragment 20 Gott bei. Der Pythagoreer ib. Frg. 11 heisst die Zahl in den göttlichen und dämonischen Dingen wirksam sein, und Frg. 20 lässt das pythagoreische „heilige Wort" und Philolaos in den Bakchen Theologie durch Mathematik lehren, was der Kusaner, Reuchlin und all die andern Zahlenmystiker der Renaissance wiederholen. Gerade die quantitative Weltauffassung wird naturgemäss eine graduelle; die Zahlen sind den Pythagoreern Werte. Aber auch Heraklit baut Stufen und preist Gott als das Höchste: der schönste Mensch sei gegen Gott wie der schönste Affe gegen den Menschen (Frg. 82 f.), und der Mann stehe unmündig unter Gott wie das Kind unter dem Mann (79). Bei Gott ist alles schön, gut und gerecht (102). Weil ihnen Gott das absolute Ideal ist, darum streiten sie alle, „Pythagoras" (Laert. Diog. VIII 21) wie Xenophanes (Frg. 1. 11 f.), Heraklit (Frg. 5. 14 f. 42. 69 etc.) wie Empedokles (Frg. 128. 137) so leidenschaftlich gegen unmoralischen Kult und unmoralische Mythen, die namentlich Homer und Hesiod über die Götter verbreitet haben.

Die beiden Bedeutungen des Absoluten, die ontologische und die normative, die Welt- und die Wertbedeutung vereinigen sich in der Gottheit als immanenter Weltordnung, als regierender, vernünftiger, alles durchdringender Weltkraft. Die Jonier bekennen sie: Anaximanders Fragment verkündet die moralische Weltordnung, Anaximenes verkündet die alles lenkende, umfangende Luft als Weltgottheit, Heraklit redet am lautesten und schönsten vom göttlichen Gesetz, vom feurigen Gott als Weltvernunft, die alles durchzieht, lenkt und richten wird. „Denn alles, was da kreucht, wird mit Gottes Geissel zur Weide getrieben", so übersetzt Diels Frg. 11. Keiner bleibt ja verborgen vor dem Unvergänglichen, mahnt wohl moralisch Frg. 16. Des Menschen Sinn plant nicht weit, wohl aber der göttliche (Frg. 78). Folge Gott, lautet der oft wiederholte Grundsatz der Pythagoreer, die zugleich Gott als Harmonie erklären. Aber mehr: sie setzen das Zentralfeuer als Grundkraft und Halt der Welt, als „Göttermutter", als „Burg des Zeus" oder „Altar", den die Gestirne in feierlicher Ordnung singend umtanzen: also der Kosmos ein Heiligtum, ein wohlgeordneter Gottesdienst. Daneben „schwingt" der Gott des Xenophanes „mühelos das All mit der Vernunft Geisteskraft" (Frg. 25), und in der Mitte der parmenideischen Sinneswelt steht die alles wissende, alles lenkende und paarende Göttin (Frg. 1. 12), und des Empedokles Gottheit durcheilt mit raschen Gedanken das ganze Weltall (Frg. 134), in dem das Weltgesetz breit ausgespannt ist (135), und das im Spiel seiner Elemente eine göttliche Bussordnung erfüllt (115). Endlich lehren ja Diogenes von Apollonia und Anaxagoras die weltbewegende, immanente, allwissende Vernunftkraft, materiell erscheinend bei beiden, nur bei Anaxagoras ungemischt mit andern Stoffen. Die Späteren melden, dass er diesen Nus als Gottheit bezeichnet habe, Zeller bezweifelt es, aber doch nur weil ältere Erwähnungen, die jenen übrigens als deus ex machina charakterisieren, sich mit dem bezeichnenderen, spezielleren Namen Nus begnügen; auch Zeller gibt zu, dass „der Nus der Sache nach jedenfalls der Gottheit entspricht". Insgesamt also hebt die materielle (richtiger: zugleich materielle) Fassung des göttlichen Weltwesens gerade so wenig den stark religiösen Charakter der älteren Natursysteme auf, wie sie ihn bei der Stoa oder bei Tertullian aufhebt.

Inspiration. — Der Panentheismus, den die Mystik verkündet: Gott alles umfassend, alles aus Gott und Gott in allem, ist also in der älteren Naturphilosophie gegeben, aber ja auch schon in der Orphik: *Ζεὺς κεφαλή* (oder *ἀρχή*), *Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται* (Orph. fragm. 46 ed. Abel). Es scheint mir ein beginnender Durchbruch richtigerer Auffassung der alten Naturphilosophie, dass man neuerdings so eifrig nach orphischen Einflüssen auf sie sucht. Man fand sie, von dem gar zu schweigsamen Thales abgesehen, schon in den

Anfängen der Philosophie: schon im Weltbussefragment Anaximanders (vgl. Diels, ein orph. Demeterhymnus, Festschr. f. Gomperz, S. 1). Schon Pythagoras hat nach Rohde die Einwirkung vorgefundener orphischer Gemeinden in Unteritalien erfahren, und der Pythagoreismus ist ja überhaupt untrennbar mit der Orphik verstrickt und ohne sie nicht zu denken. Namentlich Diels und Kern haben den Blick geöffnet für Orphisches bei Heraklit, bei Parmenides, bei Empedokles. Eine antike Tradition, die Orpheus zum ältesten Philosophen machte, liess sogar Anaxagoras seine Lehre von der ursprünglichen Mischung aller Stoffe der mystischen Poesie entnehmen (Laert. Diog. proom. 4 f.). Man wird sich nicht wundern, dass die Renaissancemystik auch auf diese Liebe zurückkommt, wie z. B. Marsilius Ficinus dem Orpheus folgen will und Pico von Mirandola den Hymnen des Orpheus grössere Wirkung zuschreibt als irgend einer Körperkraft. Sie hatten allerdings einen mit Zutaten der Spätantike überdeckten „Orpheus" vor sich, aber wie neuere Funde mancherlei „Spätes" wieder erstaunlich hoch hinaufdatiert haben und auch die rhapsodische Theogonie doch wohl mit Recht (vgl. besonders Dümmler, Kl. Schr. II S. 155 ff.) aus hellenistisch-römischer Zeit in das Jahrhundert der ersten Naturphilosophen versetzt hat, so sah eben überhaupt — das ist ein Hauptresultat dieser ganzen Untersuchung — die griechische Frühzeit der religiösen Spätantike geistig viel ähnlicher als sich unser historischer Rationalismus träumen liess.

Indessen der Versuchung, die orphischen „Einflüsse" in der alten Naturphilosophie weiter zu verfolgen, will ich widerstehen, da ich diesen neueren Bestrebungen doch nicht ganz zu folgen vermag, nicht etwa weil ich die starken Berührungen zwischen Orphik und Naturphilosophie nicht sehe, sondern weil ich sie nur zu sehr sehe, um die „Einflüsse" so zu betonen, als wären beide von Anfang an fremd. Um es kurz zu sagen, die älteren Naturphilosophen scheinen mir gewissermassen selber Orphiker, jedenfalls viel zu sehr eines Geistes mit den Orphikern, um ihrer Einflüsse zu bedürfen, die gewiss oft vorhanden, aber sicher gegenseitig sind und öfter noch vielmehr sich als natürliche Übereinstimmungen gleichgerichteter Geister erklären. Es ist eine grundlegend wichtige Tatsache: Orphik und Naturphilosophie blühen gleichzeitig auf, im 6. Jahrhundert, sind Kinder e i n e s Zeitgeistes! Weil sie orphischen Geistes sind, schreiben Xenophanes, Parmenides, Empedokles ihre Philosophie als Dichtung. Ein theologischer Rhapsode begründet die eine der drei alten Schulen der Naturphilosophie, die eleatische. Die zweite, der Pythagoreismus ist in seiner Einheit mit der Orphik, in seinem ganzen Bestande ein einziger Protest gegen die Scheidung der *θεολόγοι* und *φυσικοί*. Auf die „alten Theologen und Seher" beruft sich Philolaos (Frg. 14). Was von dem „Sohne Apolls" Pythagoras wie später von Empedokles an Wundergeschichten

erzählt wird (Anwesenheit an mehreren Orten, Totenerweckung, unnatürlicher Tod u. dgl.), hat seine Parallelen bei den Magiern Agrippa und Paracelsus. Nur die älteste, die ionische Schule, soll des hieratischen Elements entbehren? Aber ihre Heimat Milet hatte (wie auch die Vaterstadt des Xenophanes) sicher nicht umsonst in seinem Gebiet ein berühmtes Orakel Apolls und in den Branchiden ein mächtiges Priestergeschlecht. Und gar Ephesos war ein religiöses Zentrum und Heraklit gehörte dort einem traditionsreichen Geschlecht an, in dem sich das Aufsichtsamt über die eleusinischen Mysterien vererbte. Hier suche man auch seinen geistigen Ursprung.

Man wird einwenden, er schilt ja die Magier, Bacchanten, Mysten, den ganzen Schwarm- und Sühnekult (Frg. 5. 14 f.) und den mystischen Synkretismus des Pythagoras. Aber Pico von Mirandola, Agrippa, Kepler schelten auch den astrologischen Aberglauben, Agrippa auch das kabbalistische Allegorienspiel, und doch bekennen sie sich zur Magie oder mystischen Weltauffassung. Heraklit schilt den mystischen Kult, weil er ihm nicht mystisch genug ist, weil sie „das wahre Wesen der Götter und Heroen nicht kennen" (Frg. 5), weil die mystischen Weihen „in unheiliger Weise" stattfinden (14). Und er droht den Mysten — mit der Mystik, mit der Strafe nach dem Tode, mit dem feurigen Gericht (ib.). Die Orgien wären schändlich, wenn sie nicht dem Dionysos gefeiert würden, der (für den Mystiker s. S. 52 und unten) eins ist mit dem Todesgott (Frg. 15), und man mag bei Rohde nachlesen, wie es tief im Kult des Dionysos wurzelt, dass er auch „Herr der Seelen" in der Unterwelt ist. Heraklit will mystisch sein und bekennt sich als Prophet. Der Herr des delphischen Orakels, der geheimnisvoll spricht (Frg. 93), ist sein Vorbild, und die Sibylle, die rasenden Mundes Ungelachtes und Ungeschminktes und Ungesalbtes tönen lässt und deren Stimme durch tausend Jahre dringt kraft des Gottes (92). So bekennt er die *μανία* des Inspirierten, die Gotterfülltheit.

Vier Arten der Inspiration unterscheidet die Renaissancemystik bei Agrippa, die poetische, von den Musen stammend, die prophetische, visionäre, dem Dionysos zugeschriebene, die Weisheit enthüllende, apollinische, und die von der Venus erweckte Liebe des Göttlichen. Man kann all diese Inspirationsformen bei den alten Naturphilosophen finden, nur sie schwer scheiden. Ist Heraklit prophetisch mit dem Vorbild Apollos, so fühlen sich auch die Pythagoreer als begeisterte Jünger und Pfleger gerade dieses Gottes, und zugleich legt doch Philolaos seine mathematische Theologie, die die Einheit des Kosmos verkündet, in seinen „Bakchen" nieder (Frg. 17. 19). Und wiederum beginnt Xenophanes (der übrigens Frg. 20 die mystische Gestalt des 150 jährigen Epimenides zitiert) bacchantisch, bei bereitetem Gelage, vor geschmücktem Altar, wo verständige Männer zuerst die Götter

preisen sollen mit frommen Reden und reinen Worten; nach dem Trunke gilt's einen rechten Sang; und stets der Götter zu gedenken ist gut (Frg. 1). Empedokles ferner, der sich als Magier schildert (Frg. 111 f.), der sich in die Reihe der mystischen Katharten stellt mit seinem „Sühnelied", hebt nicht nur in diesem, sondern auch im Naturgedicht die Muse als seine göttliche Führerin empor: „Götter, haltet jenen Wahnsinn ab von meiner Zunge und lasst von frommen Lippen reinen Quell entströmen. Und dich, vielgefeierte, weissarmige Musenjungfrau, flehe ich an, sende von der Frömmigkeit her den lenksamen Wagen" u. s. w. (Frg. 4). Erkenne, wie die Offenbarungen unserer Muse gebieten (5). Dies wisse klar, da du (durch mich) von Gott her die Rede vernommen (23). Wenn du, unsterbliche Muse, auf unser Streben den Sinn richtetest, so stehe auch jetzt wieder mir Flehendem bei, da ich über die seligen Götter eine gute Rede kundtun will (131). Und endlich haben wir bei Parmenides die Liebesgöttin als Offenbarerin aller Wahrheit, zu der sich der philosophische Dichter emporschwingt in einer grossen Vision, deren orphischen Charakter und Abstammung von der apokalyptischen Literatur Diels (Parm. 14 ff.) gezeigt hat.

Wir sind noch nicht zu Ende mit Inspiration und Vision bei den Vorsokratikern. Noch der letzte Grosse der Naturphilosophen, der sog. Materialist Demokrit, lehrt beide; er betont die Notwendigkeit der göttlichen Inspiration für den Dichter, er lehrt die prophetische visionäre Bedeutung der Träume, er lehrt die Epiphanie der Götter als wirklicher Wesen, die sich visionär den Menschen offenbaren, weissagend, wohltätig und verderblich auf sie einwirken, sodass er wünschte glückliche Visionen zu erhalten. Zeller meint, Demokrit konnte sich nicht entschliessen alle Erzählungen von Erscheinungen und Wirkungen höherer Wesen schlechtweg für Täuschung zu erklären. Goethe aber sagt: „Wie besonders die Alten mit diesen Idolen begabt gewesen sein müssen, lässt sich aus Demokritos' Lehre von den Idolen schliessen; er kann nur aus der eigenen lebendigen Erfahrung darauf gekommen sein". Und wiederum finden wir dieselbe Lehre von den Bildern realer Wesen, die als Luftspiegelungen prophetische und sympathetische Fernwirkungen üben, in der Mystik der Renaissance, bei Agrippa.

Um aber aus dieser Zeit nur eine grosse Parallele zu bringen für die Behandlung der Kosmologie als eines begeisterten Hymnus für Gott, zitiere ich Kepler, der ähnlich den Pythagoreern nicht nur die Sonne als Apoll den Planeten-Musen ewig lauschen lässt, sondern auch verkündet: *ὁ θεὸς ἀεὶ γεωμετρεῖ,* und sich mit der Entdeckung der Weltharmonie als Priester des lebendigen Gottes, als Organ seiner Offenbarung fühlt. Er hebe eine heilige Rede und einen wahrhaften Hymnus für Gott an, dem es der süsseste Opferduft sei, wenn ein Mensch seine Allmacht, Weisheit und Güte erforsche und andern verkünde. „Ich darf

in heiliger Begeisterung vor den Sterblichen mit dem Bekenntnis frohlocken, dass ich die goldenen Gefässe der Ägypter genommen, um fern von den Grenzen der Ägypter meinem Gotte einen Altar daraus zu bauen.“ „Wenn wir aber unsere Stimme der idealen Melodie anpassen und einen Gesang beginnen, der früher nicht gehört ward, dann ahmen wir Gott nach, der die Harmonie selber ist (wie bei den Pythagoreern) und ein Bild seines Wesens überall darstellt. Das Mass der Dinge im göttlichen Geist von Ewigkeit gibt Muster der Weltordnung und geht mit dem Ebenbild Gottes auf den Menschen über. Weil aber Gott in allem lebt und so alles Symbol für ihn ist, darum haben Plato und Pythagoras uns viel Wunderbares über die Natur der unsterblichen Wesenheit im Bild der Zahlen und Linien gelehrt“. Und am Schluss des Werkes betet er: „O du, der durch das Licht der Natur die Sehnsucht nach dem Licht der Gnade in uns erregt, um uns in das Licht der Herrlichkeit zu erhöhen, dir danke ich, Schöpfer und Herr, dass du mich über deine Werke frohlocken lässt. — Lobet den Herrn, ihr himmlischen Harmonieen und ihr, die ihr die entdeckten Harmonieen erkennt! Lobe auch du, meine Seele, deinen Gott, solange ich lebe! Denn aus ihm, durch ihn und in ihm ist alles, das Sinnliche wie das Geistige, das was wir wissen und was wir noch nicht wissen; denn es ist noch viel zu tun.“

Die Götter haben nicht von Anfang an den Sterblichen alles offenbart, sondern lassen sie es allmählich entdecken, sagt Xenophanes (Frg. 18), und er findet die menschliche Weisheit zumal über die Götter beschränkt (34. 36). Auch Alkmäon ist durchdrungen davon (Frg. 1) und auch Heraklit und Empedokles klagen, dass die Wahrheit über das Göttliche den Menschen so schwer beizubringen sei, weil es Sache des Glaubens und Vertrauens (Heraklit Frg. 5. 18. 28. 86, Emped. 114. 132. 133), weil es unerforschlich und unzugänglich (H. 18) und unaussprechlich (E. 134) sei. Das Göttliche ist den alten Naturphilosophen Mysterium, es wird eben nicht mit dem leicht lehrenden Verstande, sondern mit dem visionären Gefühl erreicht, und dadurch ward der Philosoph eins mit dem religiösen Dichter, mit dem Orphiker.

In der Orphik haben wir die vom Einzelgefühl zum Allgefühl, also mystisch geweitete und damit kosmische Lyrik. In Pindar zeigt die Lyrik ihre tiefe Neigung zur Orphik, bekennt auch die Allgottheit (vgl. z. B. Frg. 140), für die sie schon viel früher und wohl zuerst gerade bei ihrem ursprünglich so stark religiösen Charakter empfänglich war (vgl. Terpander Frg. 4). Gerade die religiöse Subjektivität fasst sich gegenüber die Allgottheit, wie gerade das weiche, wilde Gefühl auch sich gegenüber die strenge objektive Notwendigkeit fasst. Notwendigkeit und Gesetz fasst nur, wer auch das Gegenteil kennt. Und darum hat gerade die Lyrik zuerst so laut die allgemeine Notwendigkeit, die Ἀνάγκη verkündet

(s. auch jetzt Bakchylides X 46. 72. XX 1) und Pindar den göttlichen *Νόμος* besungen. Schon vor ihm hat die Orphik *Δίκη* und *Νόμος* zur Weltbedeutung erhoben. So geht wieder die Naturphilosophie, die namentlich bei Heraklit, Parmenides und Empedokles beide betont, gerade in der Aufstellung eines in Gesetz und Notwendigkeit geordneten Kosmos im orphisch-lyrischen Geist, wie übrigens selbst der Name Kosmos wohl aus der orphischen Bildersprache stammt.

Die Mystik liebt Bilder und Wortspiele; sie macht in Pherekydes *Ζεύς* zum *Ζάς*, um, wie es auch Heraklit tut, ihn als höchstes Lebensprinzip deuten zu können (vgl. Gomperz S. 70). Echt mystischen Vitalismus bekundet auch die orphische rhapsodische Theogonie, indem sie das All aus dem Weltei entstehen lässt. Die Welt als lebendig gefühlte Ordnung ist die Welt als Harmonie, und hier war der Geist der Orphik bestimmend, weil ja alles, was an Orpheus hängt, in der Musik wurzelt. Und die alte innige Verbindung der griechischen Musik mit dem religiösen Kult ist bekannt, und gerade im alten Milet ward sie ernst und würdig gepflegt (Athen. XIV 625 B). Der pythagoreische Kosmos ist Gesang und Tanz der Sterne, und Musik und Tanz sind ja wichtig namentlich im dionysischen Kult bei seinen alten Nachtfesten in der freien Bergnatur. Die Nacht, deren Schönheit die frühe Lyrik schildert (Alkman Frg. 60), die Nacht, das göttliche Urprinzip orphischer Kosmogonieen, ist stets der Freund der Mystik gewesen. Die Nacht ist's, in der die Sterne leuchten. Ist nicht darin wieder die Geburtsstunde der Mystik auch die der Astronomie?

Eschatologie. — Die mystischen Kulte sind die der Demeter (und Kore) und des Dionysos, der Kult der zwei Göttinnen und der Kult, zu dem von altersher gerade die weibliche Ekstase, das Mänadentum, gehört. Ein starker Gefühlscharakter ist ihm nicht nur zugehörig, sondern sein Wesen. Die mystischen Gottheiten sind die Gottheiten des Naturtriebs, der Fruchtbarkeit; aber sie sind mehr. Heraklit versöhnt sich Frg. 15 mit dem dionysischen Orgiasmus, mit dem Phalloslied, weil Dionysos zugleich Hades ist. Die mystischen Gottheiten sind zugleich Todesgottheiten. Das Band von Geburt und Tod ist in ihrem Kult sanktioniert. Die stete Parallelisierung von Hochzeit und Tod in griechischer Poesie und Kunst ist der unmittelbare Ausdruck täglicher religiöser Erfahrung, sagt v. Wilamowitz, Herakles II 147, vgl. auch Diels, Sibyllin. Blätter, S. 48, 2.

Die mystischen Kulte vornehmlich bringen den Griechen den Geist der W a n d l u n g zum Bewusstsein; sie geben eine Handlung als Mysterium — die klagende und wiederfindende Demeter, die verschwindende und wieder erscheinende Persephone, der zerrissene und wieder geborene Dionysos! Es ist eine Wandlung von Freude und Leid, von Entstehen und Ver-

gehen, eine Wandlung also in der Seele sowohl wie in der Natur — und doch zugleich ein religiös empfundenes Götterschicksal. Erwin Rohde hat recht: Die Handlung der eleusinischen Mysterien ward von den Gläubigen zunächst nicht als symbolische, sondern als heilige Handlung empfunden, an der Gottheit sich vollziehend, — und doch betraf sie nicht bloss die Gottheit, sondern zog die Seelen der am Mysterium teilnehmenden, miterlebenden Menschen hinein, ihnen am Ende im Anschluss an Persephones Geschick ein seliges Los nach dem Tode verheissend. Rohde mag auch darin recht haben: Dionysos (der spezifisch mystische Gott) ist ursprünglicher Seelengott als Naturgott, der Gott des ekstatischen Seelenaufschwungs — aber die allgemeine Seelenerregung kommt mit der grossen Wandlung der Natur, äussert sich im bacchantischen Schwärmen durch die Natur, gibt ihrem Gotte Satyrn und ähnliche Naturgeister zur Gesellschaft, und kommt mit dem reifenden Wein, durch dessen Genuss sie gesteigert wird und den sie dem Gotte zum Symbol gibt. Ob sie es nun ursprünglich sind, Demeter und Dionysos werden jedenfalls Gottheiten der Natur und gerade jener Natur, mit der der Mensch in Verkehr kommt, die ihm für Arbeit Früchte spendet und dadurch sein Leben regelt. Und gleichzeitig sind sie Seelengottheiten, Seligkeit verheissend und „Vergottung" im ekstatischen Aufschwung. Gott, Seele, Natur sind gleichzeitig im mystischen Kult beteiligt. Epiphanie und Aphanie der Gottheit, jauchzender Aufschwung und klagende Ohnmacht der Seele, Blühen und Welken der Natur bilden zusammen eine immer wiederkehrende Wandlung. Gott, Seele, Natur eins im Rhythmus der Wandlung — das ist ja die Grundlehre der Mystik, und sie wurde den frühen mystischen Denkern so schon aus den mystischen Kulten klar.

Die Lebenseinheit von Gott, Seele, Natur wird ja nun aber empfindlich dadurch gestört, dass die Seele dem unendlichen Leben der beiden Totalpotenzen Gott und Natur nicht nachkommen kann. Die Gottheit ist als solche unsterblich. Die Natur gibt sich als stete Wiederkehr, aber der beseelte Mensch zeigt in der Sichtbarkeit einmalige kurze Existenz; doch das Wesen der Mystik ist die Idee der Lebenseinheit von Gott, Seele, Natur und so fordert sie hier die Anpassung der Seele an die beiden unendlichen Potenzen und gibt so der Seele, was die Gottheit hat und was die Natur hat, Unsterblichkeit und ewige Wiederkehr. Die alte Naturphilosophie lehrt beides. Man sagt, die eschatologischen Lehren seien fremde Zutaten, unzugehörige Konzessionen der Philosophen an die Theologie. Solche Rücksichtnahme auf den Volksglauben liesse sich begreifen, aber auch die auf orphische Privatkulte? Und dabei ist noch die primäre und zentrale Stellung dieser Lehren, namentlich in manchen Systemen, unbegreiflich. Weit eher könnte man umgekehrt behaupten, die mystische Sehnsucht nach dem ewigen Leben hat diese ganze Philosophie geschaffen. Jedenfalls

erkenne ich in der Seelenwanderungslehre geradezu eine notwendige Grundlage der alten Naturphilosophie, denn die Seelenwanderung ist die Form, in der der Mensch sich zuerst ganz in die Natur hineinlebt, sich völlig in ihr wiederfindet, fremde Wesen als sich verwandt, als mögliche Formen der eigenen Existenz erkennt. Dadurch erst ist die Natur dem Interesse des Menschen ganz nahe gerückt, dadurch erst ist der Mensch selbst auch in die Natur eingetreten, indem er teilnimmt an dem Kreislauf ihrer Wandlung.

Die Natur ist lebendig wie die Menschenseele, so sahen es jene Alten, doch das Leben der Natur fanden sie als ewige Wiederkehr, als Kreislauf. Aber, sagt Alkmäon (Frg. 2), „die Menschen gehen darum zu Grunde, weil sie den Anfang nicht an das Ende anknüpfen können". Doch, sagt Heraklit (Frg. 103) „beim Kreisumfang ist Anfang und Ende gemeinsam". Der Kreis ist die mystische Idealfigur, die deshalb jene alte Astronomie überall wiederfindet. Die alten Naturphilosophen empfinden sehr intensiv die Natur als unendlichen Kreislauf des Werdens, ja sie steigern vielfach diesen Rhythmus der Wandlung bis zum ewigen Wechsel von Weltentstehen und Weltvergehen. Der „Weg aufwärts" und der „Weg abwärts" bei Heraklit schlingen sich ineinander wie die Prozesse der Weltvereinigung und Weltentzweiung bei Empedokles (vgl. noch speziell für diesen Kreislauf des Werdens Emp. Frg. 17, V. 13). Leben und Tod gehen unaufhörlich ineinander über, aus Lebendigem wird Totes, aber auch aus Totem Lebendiges (vgl. namentlich Heraklit Frg. 26. 76, Empedokles Frg. 9. 15. 125).

In Wahrheit allerdings gibt es für die alten Naturphilosophen keinen Tod, sondern nur Wandlung. Der Tod der einen Form ist nur das Aufleben der anderen. „Feuer lebt der Luft Tod und Luft des Feuers Tod; Wasser lebt der Erde Tod und Erde den des Wassers" (Heraklit Frg. 76). Für die Seelen ist es Lust oder Tod nass zu werden. Die Lust bestehe aber in ihrem Eintritt in das Leben. Anderswo aber sagt er: „Wir leben jener, der Seelen Tod und jene leben unsern Tod" (Frg. 77). „Für die Seelen ist es Tod zu Wasser zu werden, für das Wasser Tod zur Erde zu werden". „Aus der Erde wird Wasser, aus Wasser Seele" (Frg. 36). So ist deutlich die Seele in den Kreislauf der Natur hineingezogen. Nichts stirbt und nichts entsteht, alles wandelt sich. Die Seelenwanderungslehre der alten Naturphilosophen hängt aufs engste zusammen mit ihrer grundlegenden Leugnung alles Entstehens und Vergehens; mit diesem Grunddogma lehren sie das ewige Leben. Die Seelen verschwinden nur, um in andrer Gestalt wiedergeboren zu werden; Wiedergeburt, Palingenesie ist, wie Rohde zeigt, der älteste und häufigste Name für Seelenwanderung. Und auch hier wieder stimmt die Naturmystik der Renaissance zu,

namentlich Agrippa und Paracelsus lehren: Es gibt keinen Tod, alles Sterben ist Wiedergeburt und die Erzählungen von der Seelenwanderung haben guten Sinn.

Aber der in der Natur vielfältig wiederkehrende Kreislauf erhält erst absoluten Charakter, ja wird überhaupt erst als Kreislauf voll verstanden, indem er zum absoluten Prinzip selbst, zur Gottheit in Beziehung gesetzt wird. Thales bereits soll gesagt haben: Gott ist das Älteste, denn er ist ungeworden, d. h. er ist Anfang alles Werdens. Man pflegt die Echtheit dieses sicher sehr alten Ausspruchs zu bezweifeln, aber gerade die früheste Philosophie sucht ja die ἀρχή, das Älteste, den Anfang aller Dinge. Aber sie sucht eben zugleich das Ende aller Dinge, Anfang und Ende eins setzend im Absoluten. Und so lehrt ja bereits ausdrücklich der nächste Nachfolger des Thales, Anaximander, dass das, aus dem die Dinge entstehen, und das, in das sie vergehen, eins sind. Erst im Absoluten ist die Welt als Kreislauf vollendet, und bereits Anaximander nannte sein Absolutes Gottheit, wie ja schon die Orphik Zeus Anfang und Zentrum aller Dinge nannte. Und wieder müssen wir die Mystik der Renaissance heranziehen: Reuchlin nennt Gott das Erste und das Letzte; Suso, Böhme und andere Mystiker nennen Gott einen Kreis. „Darum sind alle Ausgänge um der Wiedereingänge willen, darum ist des Himmels Lauf alleredelst und vollkommenst, weil er allereigentlichst wieder in seinem Ursprung beginnt, woraus er entspringt. Also ist des Menschen Lauf alleredelst und vollkommenst, denn er gehet allereigentlichst in seinen Ursprung.“ So spricht die Mystik Taulers und zieht so in ihrer Weise die Menschenseele hinein in den göttlichen Kreislauf der Natur.

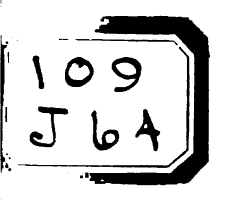
Die Verewigung der Menschenseele bedeutet ebenso ihr Gottwerden wie ihr Naturwerden. Gott sein und unsterblich sein sind, wie gesagt, Wechselbegriffe. Thales soll zuerst die Unsterblichkeit gelehrt haben, eine Lehre, die ihm zwar die Neueren wieder abstreiten, die sich aber doch wohl mit dem Pandämonismus und der Allbeseelung gut verträgt. (Nebenbei gesagt, liess sich auch das Wasserprinzip mystisch rechtfertigen: erstens das Wasser ein treffliches Bild des Kreislaufs und ewigen Rhythmus, zweitens die mystische Begeisterung bacchantisch gesteigert durch den Wein, den auch Empedokles als Wasser deutet (Frg. 81. 91), drittens das Wasser, was gerade auch Agrippa von ihm rühmt, das mystische Mittel der Reinigung, der Sühne (vgl. Rohde, Psyche S. 362[1]), also auch einer Wiederherstellung des Ursprünglichen, doch will ich zugeben, dass dergleichen mystische Beziehungen Thales höchstens nebenher vorgeschwebt haben können). Heraklit ferner spricht häufig genug ja von dem Leben nach dem Tode. Der Pythagoreismus ist voll von Lehren der Unsterblichkeit und Seelenwanderung. Xenophanes (Frg. 7) und Parmenides (Simpl. phys. 39, 19) gedenken ihrer, und gar Empedokles macht sie zum Zentraldogma.

Aber es ist nun wichtig, dass die Lehren nicht nur auf eine Parallele, sondern auf eine Einheit führen: die Menschenseele wird unsterblich und ewig, nicht nur wie Gott und die Natur, sondern als göttliches und als Naturwesen. Die Menschen werden in der Seelenwanderung nicht immer Menschen, sondern auch verschiedene Tiere (wobei wohl wieder die Lyrik in ihrer Schilderung der Tiercharaktere die Spekulation angeregt haben kann). Der Mensch wird bei Empedokles auch Pflanze; die Seele wird bei Heraklit zu Wasser und dann zu weiteren Elementen. Aber all dies ist Abstieg der Seele; der Aufstieg führt sie zu den Göttern, und hier nun zeigt sich die alte Naturphilosophie am echtesten als Mystik: in der Vergottung des Menschen, wenn diese Vergottung auch anders, äusserlicher gedacht ist als in der christlichen Mystik. Die mystische Kultlehre der Griechen erhob schon die Seelen der Reinen zu Tischgenossen der Götter. Der Pythagoreismus vor allem erklärt nicht nur die Menschen als „Ebenbild der Gottheit", sondern er stellt auch ausdrücklich die ethische Forderung an den Menschen, „Gott zu folgen und sich ihm möglichst zu verähnlichen". Pythagoras bereits soll gesagt haben, „wir werden dann am besten, wenn wir zu den Göttern gehn". Heraklit sieht noch näher die Brücke zwischen Himmel und Erde, den Übergang zwischen Mensch und Gott. Der Krieg macht ihm „die einen zu Göttern, die andern zu Menschen" (Frg. 53). „Unsterbliche sterblich, Sterbliche unsterblich: sie leben gegenseitig ihren Tod und sterben ihr Leben" (Frg. 62). Parmenides erhebt sich in seiner grossen Anfangsvision zu den Höhen der Unsterblichen. Besonders aber malt ja Empedokles aus, wie schuldige Dämonen aus der göttlichen Höhe herabsinken in die Sterblichkeit der Menschen und niederer Wesen, bis sie, in langer Seelenwanderung geläutert, wieder aufsteigend, schliesslich aus höheren Menschen unsterbliche Götter werden (s. Frg. 112. 115. 146. 147).

Der Weltprozess ist da überall, bei Anaximander wie bei Heraklit, bei den Pythagoreern wie bei Empedokles, ein moralischer. Er ist mehr oder minder deutlich ein Herabsinken vom göttlichen Urprinzip ins materiellere, sterbliche Einzelne und Rückkehr der endlichen Weltfülle ins ewige, göttliche Ureine, im Grunde eine Selbstentfremdung, Selbstentfaltung, Selbstentwicklung, Wandlung Gottes, wie sie eben die Mystik auch zu den Zeiten Böhmes und Schellings lehrte. Bei Böhme wie bei Schelling ist der theogonische Prozess weltbedeutend. Die theogonische Dichtung ist der Vorläufer und Begleiter der altgriechischen Naturphilosophie, und sie ist mit ihr einig in dem mystischen Grundgedanken der Weltentfaltung aus dem Göttlichen, der göttlichen Werdensfolge. Die theogonische Dichtung hat tief Anregendes für die Naturerkenntnis: sie hat die Wandlung und Folge heilig gesprochen, sie hat ja sogar mehrfach den „Chronos" zu einem Urprinzip gemacht und

somit die Bedeutung des Zeitbegriffs vorgeahnt und sie hat den Kausalitätssinn erweckt, wenn auch im naivst vitalistischen Sinne: die Weltentwicklung als Geburtenfolge — das ist ja, wie der Name sagt, die ursprüngliche „genetische" Auffassung.

So ist insgesamt eine Fülle von Begriffen der Naturerkenntnis aus der Mystik, respektive aus der Gemeinschaft mit ihr zugeflossen: die Welt als Einheit und als Unendlichkeit, die Welt als Einheit der Mannigfaltigkeit, als harmonisches System, die Welt als Ordnung, Gesetzlichkeit und Notwendigkeit, die Welt als Kraft- und Lebensentfaltung und im Gegensatz dazu als Materie und Elemente, insgesamt als Objekt („Gegenwurf", vgl. S. 16. 35. 65) gegenüber dem Subjekt, die Welt als Wandlung und Kreislauf, als kausale Folge, als Entwicklung, als Descendenz und Ascendenz, kurz, es sind wohl die obersten Grundbegriffe, das ganze Grundschema aller Naturerkenntnis, das in der Mystik gegeben war. Die Naturerkenntnis hat sich aus der Mystik immer weiter heraus entwickelt; sie ist immer differenzierter, spezialistischer, mechanistischer geworden — aber die Mystik fordert Einheit und Leben. Die Naturerkenntnis hat sich immer weiter von der Mystik abgewandt, und sie soll es, und dennoch ist sie zu der Mystik, aus der sie als altgriechische Naturphilosophie entsprang, zweimal bereits zurückgekehrt und gerade in Zeiten des Anlaufs zu höchstem Aufschwung: in der Renaissance und am Anfang des 19. Jahrhunderts. Sollte nicht ein Gesetz darin liegen? Die Naturerkenntnis muss sich in ihrer Entwicklung immer weiter von der zentralen Mystik entfernen, gleichsam immer peripherischer werden, und dennoch muss sie und gerade in ihrem höchsten Fortschreiten, das stets als Wiedergeburt kommt, am tiefsten und bewusstesten, den Zusammenhang wahren mit ihren mystischen Wurzeln, mit jenen subjektiven und anthropomorphen, vitalistischen und panentheistischen, kurz idealistischen Quellen, aus denen sie immer wieder neue Kraft zieht, wenn sie im Mechanischen zu veräusserlichen, im Speziellen zu verarmen droht.



DER URSPRUNG DER NATURPHILOSOPHIE AUS DEM GEISTE DER MYSTIK.

VON

KARL JOËL
PROFESSOR DER PHILOSOPHIE

PROGRAMM
ZUR
REKTORATSFEIER DER UNIVERSITÄT BASEL

BASEL
FRIEDRICH REINHARDT, UNIVERSITÄTS-BUCHDRUCKEREI
1903.

